KIŞ 1999/2000 83

Toplum ve Bilim

OSMANLI: MUKTEDİRLER ve MÂDUNLAR

Devleti İdare Etmek: Mâduniyet ve Düzenbazlık	*Necmi Erdoğan*
Mâduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Bilgi-Özne Sorunu	*Boğaç Ergene*
Osmanlı Mehdici Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı	*Ahmet Yaşar Ocak*
Kahvehaneler ve Hafiyeler: Osmanlı'da Sosyal Kontrol	*Cengiz Kırlı*
Maden İşçilerinin Hayatı: 1870-1920	*Donald Quataert*
16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırları	*Fikret Yılmaz*
Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Yardım: 1839-1918	*Nadir Özbek*
Osmanlı Ekonomisinde Devlet Müdahaleciliğine Yeniden Bakış	*Şevket Pamuk*
Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm: 1650-1826	*Onur Yıldırım*
Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları	*Selçuk Akşin Somel*
Yahudilerin Osmanlı'daki Nüfuzlarını Yitirmeleri	*Marc David Baer*
1945 Sonrası Balkan Tarih Yazıcılığında Osmanlı	*Fikret Adanır*
Tanzimat Döneminde Bulgaristan	*Yonca Köksal*
Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi	*Cenk Reyhan*
Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı	*Tülay Artan*
Osmanlı Araştırmalarında Bazı Yeni Açılımlar	*Kaan Durukan*
Osmanlı'nın İlk Anayasası	*Arus Yumul*
13. Türk Tarih Kongresi	*Oktay Özel*

Toplum ve Bilim

83 KIŞ 1999/2000

Necmi Erdoğan
Devleti "idare etmek": Mâduniyet ve düzenbazlık **8**

Boğaç A. Ergene
Mâduniyet okulu, post-kolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi? **32**

Ahmet Yaşar Ocak
***Kutb* ve isyan: Osmanlı *Mehdici* (Mesiyanik) hareketlerinin ideolojik arkaplanı üzerine bazı düşünceler** **48**

Cengiz Kırlı
Kahvehaneler ve hafiyeler: 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı'da sosyal kontrol **58**

Donald Quataert
Zonguldak maden işçilerinin hayatı, 1870-1920: Başlangıç niteliğinde bazı gözlemler **80**

Fikret Yılmaz
XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda mahremiyetin sınırlarına dair **92**

Nadir Özbek
Osmanlı İmparatorluğu'nda 'sosyal yardım' uygulamaları: 1839-1918 **111**

Şevket Pamuk
Osmanlı ekonomisinde devlet müdahaleciliğine yeniden bakış **133**

Onur Yıldırım
Osmanlı esnafında uyum ve dönüşüm: 1650-1826 **146**

Selçuk Akşin Somel
Osmanlı modernleşme döneminde periferik nüfus grupları **178**

Marc David Baer
17. yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfuz ve mevkilerini yitirmeleri **202**

Fikret Adanır
İkinci Dünya Savaşı sonrası Balkan tarih yazınında Osmanlı İmparatorluğu **224**

Yonca Köksal
Tanzimat döneminde Bulgaristan: Osmanlı'da merkezî devletin oluşumu, 1839-1878 **241**

Cenk Reyhan
Taşranın Osmanlı-Türk siyasal hayatına etkisi: Bir açıklama modeli **267**

Tülay Artan
18. yüzyıl başlarında yönetici elitin saltanatın meşruiyet arayışına katılımı **292**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Kaan Durukan
Devletler ve toplumsal devrimler: Osmanlı araştırmalarında bazı yeni açılımlar **323**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Arus Yumul: **Osmanlı'nın ilk anayasası** **338**
Oktay Özel: **XIII. Türk Tarih Kongresi ve Osmanlı tarihi** **352**
Devrim Sezer: **6. Sosyal Bilimler Kongresi** **364**
Esra Özyürek: **Amerikan Antropoloji Birliği'nin yıllık toplantısı** **371**

KİTAP TANITIMI **375**

Selim Deringil: **Memalik-i mahruse (M. M. Sunar)**
Virginia H. Aksan: **Ahmed Resmi Efendi (F. Bayram)**

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

83. SAYI EDİTÖRÜ
Necmi Erdoğan

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

KAPAK VE İÇ BASKI
Sena Ofset

CİLT
Uğur Mücellit

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.

KAPAK: Fatoş Gencosman
KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: Üsküdar'da bir sokak.
(Abdullah Frères, yaklaşık 1890)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Osmanlı devletinin 700. kuruluş yıldönümü olarak tayin edilen 1999 yılından yeni binyıla geçerken çıkardığımız bu "Osmanlı tarihi" sayısını, aynı konuyu ele alan birçok dergiden farklı bir perspektife oturtmayı hedeflemiştik. Amacımız, Osmanlı tarihine merkez-dışından, 'kenardan', 'aşağıdan' bakan çalışmalar derlemekti. Bunu esas itibarıyla başardığımızı söyleyebiliyoruz. *Toplum ve Bilim*'in elinizdeki "Osmanlı Tarihi" sayısında, konuya özellikle "Muktedirler ve Mâdunlar" arasındaki çelişkiler ve özellikle mâdunların bu ilişkideki konumları, 'halleri' açısından yaklaşmayı deneyen ya da öneren yazılar var. Sayının bu temel perspektifi, Osmanlı tarihinin değişik evrelerindeki sınıf ilişkileri/çelişkileri, denetim ve iktidar teknikleri ve yönetilenlerin bunlarla başetme biçimleri hakkında özgül çalışmalarla zenginleşiyor.

Tâbi/mâdun ya da *alttalaşağıda* olanların konumu ve ve bu konumların kavramlaştırılma imkânları açısından Osmanlı tarihine bakmayı öneren teorik yaklaşımlar, Necmi Erdoğan'ın ve Boğaç Ergene'nin yazılarında bulunabilir. Ergene'nin yazısı, Mâduniyet (İngilizce literatürde "*Subaltern*") Okulunun ve bu okulun post-kolonyal eleştirisinin Osmanlı tarihine uyarlanması yönünde bir çağrı niteliğinde; yeni kuşak eleştirel-muhalif ya da sol görüşlü tarihçilerin Osmanlı'da devlet-teba ilişkisine yaklaşımındaki bu eksikliği eleştiriyor. Necmi Erdoğan, mâdunların direnmeyerek ama tam anlamıyla baş da eğmeyerek, 'kaçınmacı/sakınmacı' yöntemlerle devleti 'idare etme' stratejilerini çözümlemenin yöneten/yönetilen ilişkilerini anlamlandırmadaki önemi üzerinde durarak, Osmanlı tarihine bu kavramsal yaklaşımla bakmayı deniyor.

Necmi Erdoğan, açık muhalefeti, isyanları vb. konu edinen -umumiyetle popüler nitelikli- "sosyal tarihçiliğin" bu gizli muhalefeti görmeyerek analiz imkânlarını bir hayli daralttığını da ima etmekte. Açık muhalefet deyince, Osmanlı

ve Türk tarihinde heterodoks ve senkretik akımlar üstüne müstesna çalışmalarıyla bilinen Ahmet Yaşar Ocak'ın bu sayıda yer alan katkısına değinmek gerekir. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı'da mehdîci hareketlerin kendilerini meşrulaştırırken atıf yaptıkları düşünsel evreni vuzuha kavuşturuyor. Muhalefet/başkaldırı hareketlerinin "isyan" veya "kıyam" diye adlandırılmasının farkını hatırlatan Ocak, "kıyam" diye adlandırılan 'inkılâbî' hareketler hakkında yerleşik bir 'devlet refleksi'nin sürekliliğine işaret eden bir imâyla bitiriyor yazısını.

Osmanlı'da mâdunların yönetilmesine, alttakilerin altta tutulmasına yarayan sosyal kontrol ve rıza mekanizmalarını ele alan makaleler, sayımızın çerçevesi açısından elbette özel bir öneme sahip. Cengiz Kırlı, 19. yüzyıl ortalarında kahvehanelere ve kahvehane hafiyeliğine bakarak, derli toplu bir muhalefet mertebesine ulaşmasa da popüler bir 'homurdanma' biçiminde kendini dışavuran toplumsal hoşnutsuzluğun 'işleyişini' ve devletin bu işleyişi denetim altına alma çabalarını konu ediyor. Fikret Yılmaz'ın 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda kamusal-mahrem/özel ayrımlarının nasıl konumlandırılabileceğini ve içeriklendirileceğini tartışmaya açan son derece ilginç makalesi, özel hayat üzerindeki 'kamusal' kontrol biçimlerini yansıtıyor. Nadir Özbek, modernliğin şafağında yoksullara dönük "sosyal yardım" uygulamalarının devletin sekülerleşme sürecindeki yerine dikkat çeken yazısı da, bu çeşit uygulamaların mâdunların/aşağıdakilerin rızasını sağlamaya dönük işlevini gündeme getiriyor. 19. Yüzyılda bir 'sosyal teba' unsuru olarak belirmeye başlayan işçilerin kendilerini ve konumlarını algılayışları hakkında, Donald Quatert, özgün malzemeye dayanan ilginç veriler sunuyor.

Şevket Pamuk'un, Osmanlı devletinin iktisat ve para politikalarının -mâdunlardan ziyade üst ve orta sınıfları ilgilendiren- müdahale ve yönlendirme işlevini analiz eden makalesi, kezâ "sosyal kontrol" bağlamında okunabilir. Pamuk'un yazdıklarından, 17.-18. yüzyıllarda üretici ve tüccarların baskı ve müzakere gücünün zayıflığını, bir mutlak istikrar ve uyumun varlığı doğrultusunda yorumlamamak gerektiğini anlıyoruz. Onur Yıldırım'ın 16. ilâ 19. yüzyıldaki iktisadî ve toplumsal dönüşümlere Osmanlı esnafının verdiği değişik tepkileri tasvir eden makalesi de, loncaları toplumsal çelişkileri 'düzleyen' uyum ve denge müesseseleri olarak romantikleştiren tarihçiliği sorguluyor.

Tülay Artan'ın 'zengin' makalesi, 18. yüzyıl başlarında Osmanlı yönetici elitinin içinde eylediği 'enformel' çıkar şebekelerini -ki burada aile ve özel/mahrem ile "kamu" denen alanın yalıtılamayacağını bir kez daha görüyoruz- ve bir köklü geçmiş inşa ederek, ihtişam sergileyerek kendini meşrulaştırma girişimlerini irdelemekte.

Gayrımüslim tebânın durumu, şüphesiz mâduniyet izleğinde ayrı bir bahis olmalıydı. Marc Baer'in 17. yüzyılda Yahudilerin Osmanlı toplumundaki nüfuzlarını ve mevkilerini nasıl yitirdiklerine ilişkin incelemesi, bu bahis için anlamlı bir katkı. Baer'in Osmanlı yönetiminin bilinçli ve 'maksatlı' bir politikasına da-

yandığını gösterdiği bu olay, Osmanlı devletinin gayrımüslim topluluklara dönük hoşgörüsüne dair menkıbevî tarihyazımının sorgulanması gerektiğini hatırlatan bir veri niteliğinde. Selçuk Akşin Somel, başka bir tarihsel kesitte, modernleşme döneminde Osmanlı'nın dinsel ve sosyal periferik nüfus gruplarını 'asimile etmeye' dönük başarısız ama 'çağcıl' hamlesini inceliyor. Arus Yumul'un "Osmanlı'nın İlk Anayasası" olarak tanıttığı "Ermeni Milleti Anayasası" (1860) da, modernleşme sürecinde bir "ekaliyet" milletinin/cemaatinin gerek kendi içinde gerek devletle yaşadığı ilişkilerin ve çelişkilerin tabiatına dair canlı bir resim veriyor.

Cenk Reyhan'ın Osmanlı'da merkez-taşra ilişkisinin nasıl bir koordinat sistemine oturtulabileceğine ilişkin açıklama modeli önerisininin ilgiye değer bulunacağını umuyoruz.

Osmanlı'ya merkez-dışından bakmak dendiğinde, Balkanlar'ın özel bir önemi olsa gerek. Modern Türk millî tarihyazımında merkez-dışı addedilen Balkanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun 'klasik' yüzyıllarında olduğu gibi, modernleşme sürecinde de çözülüş sürecinde de merkezî -hatta bir bakıma 'kurucu'- mâhiyetteki deneyimlerin nesnesiydi. Yonca Köksal, Tanzimat döneminde devletin merkezîleşme programının karakteristiklerini ve çelişkilerini Bulgaristan örneğinde inceliyor. Uluslararası literatürde Balkan tarihinin (ya da çalışmalarını sürdürdüğü Almanya'da tercih edilen tanımıyla "Güneydoğu Avrupa" tarihinin) seçkin uzmanları arasında kabul edilen Fikret Adanır'ın bu sayımıza verdiği katkıyı önemsiyoruz. Adanır, 1945 sonrası Balkan tarih yazıcılığında Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kavrandığını ele alırken, yerleşikleşmiş anakronizmlere dikkat çekiyor. Burada, Türk resmî-millî tarihçiliği ile onun "eski tebâ" olarak edilgenleştirdiği Balkan ülkelerinin tarihçilikleri arasındaki simetriyi görebiliyoruz.

Osmanlı tarihçiliği literatürünü tartışma konusu yapan başka bir yazı, *Literatür Eleştirisi* bölümünde yer alıyor. Kaan Durukan, Osmanlı modernleşmesine modern toplumsal ve siyasal devrimlerin devlet yapılarında meydana getirdiği dönüşüm paradigması içinde bakmanın eksikliğine dikkat çekerek, bu eksikliği Theda Skocpol'un eseri bağlamında tartışıyor. *İletişi/Değini*'de Oktay Özel, Osmanlı tarihine hasredilen 13. Türk Tarih Kongresi'nin bir değerlendirmesini yaparken, Türk Tarih Kurumu'nun bu geleneksel kongrelerinin yapısal bir eleştirisini de yürütüyor.

Osmanlı tarihi dosyasının dışında kalan iki iletişi/değinimiz var: Devrim Sezer'in 6. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresine ilişkin değerlendirmesi ile, Esra Özyürek'in Amerikan Antropoloji Birliği'nin yıllık toplantısıyla ilgili sunuşu.

Toplum ve Bilim'in bu olağandışı hacimdeki özel sayısının, Osmanlı tarihi ve tarihçiliği ile ilgili yayın yığını içinde kaybolmayacak bir katkı getireceğini umuyoruz. Sayımıza -imzalarının gösterdiğinin ilerisine geçen- katkılarından dolayı Tansel Demirel, Elçin Gen, Cengiz Kırlı, Oktay Özel ve Selçuk Akşin Somel'e teşekkür borçluyuz.

Bir ayağı ikinci, bir ayağı üçüncü binyılda olan bu sayıda *Toplum&Bilim*'in kapak biçimini değiştirdik. Bir başka format değişikliğine daha değinmeliyiz: Birkaç yıldır, *Toplum&Bilim*'in her sayısında "bu sayıda..." yazısının sonunda, izleyen sayılar için tasarladığımız dosya konularını duyuruyoruz. Elinizdeki sayıdan itibaren, bu duyuruyu daha etkili kılma beklentisiyle, tasarlanan dosya konularını ayrı bir sayfada ve kısa içerik özetleriyle aktaracağız. Böylelikle, tasarılarımızı, ama onun yanında tasarılarımızı gerçekleştirmedeki olası yetersizliklerimizi de paylaşmayı umuyoruz! Hatırlatalım: *Toplum&Bilim* hemen her sayısında, dosya konusu dışında bağımsız yazılar da yer almaktadır.

GELECEK SAYILARDA

84 BAHAR 2000
Uygarlaşma Süreci

Uygarlaşma sürecini kavramlaştıran literatürün, bu arada Norbert Elias'ın aynı adlı eserinin bir tanıtımını ve tartışmasını yapmayı hedefleyen bu dosyada; Türkiye'nin modernleşme tarihine "uygarlaşma" kavramı açısından bakacak ya da bu doğrultudaki bakışları tartışacak katkılara ihtiyaç duyuyoruz.

85 YAZ 2000
Mühendislik: Pratik ve İdeoloji

Özellikle Türkiye'de mühendislik, standart bir "meslek sosyolojisi" etüdünün ötesinde, modernizm pratiklerinin ve ideolojilerinin 'okunması' açısından kilit bir konu olma özelliği taşıyor. Teknolojik değişim karşısında mühendislik; bu sürecin mühendislerin sınıfsal konumlarına etkileri... Türkiye'de mühendislik pratikleri ve ideolojileri: değişimler ve sürekliliker...

86 GÜZ 2000
Türkiye'de İşgücü Piyaşaları ve Emek Süreçleri

Türkiye'de işgücü piyasalarına ilişkin yerleşik kuramsal yaklaşımların eleştirisi... Bu alanda uluslararası eğilimlerle Türkiye'deki eğilimlerin yerel ve sektörel örnekler temelinde kıyaslanması... Üretim rejimleri ve bunun işçiler üzerindeki etkileri... Sendikacılığın krizinin bu bağlamda analizi...

87 KIŞ 2000/2001
Hukuk ve İnsan Hakları

Amaçlanan, insan hakları kuramını ağırlıkla hukuk teorisi bağlamında zenginleştirmek, bununla beraber hukuk ile insan hakları arasındaki kesişimleri sorunsallaştırmaktır. İnsan hakları felsefesini salt hukuksallaştırmayan, diğer yandan hukuk teorisini araçsal-teknik bir konuma yerleştirerek tüketmeyen yaklaşımlar nasıl geliştirilebilir?

88 BAHAR 2001
Yoksulluk

Yoksulluğun görünmezleş(tiril)mesine ve yerleşik kurumsal, "bilimsel" ve aynı zamanda sanatsal-kültürel ele alınışına dönük bir eleştirinin geliştirilmesi hedefleniyor. Bunun ötesinde, yoksulluğun yeni biçimlerini ve ayrımlaşmasını (kentli-köylü yoksulluğu vb.) inceleyen çalışmaların derlenmesi hedefleniyor. Yeni-popülizm biçimlerine de değinilebilir.

84 YAZ 2001
Köylülük

Köylülük olgusunun toplumsal, politik, iktisadî, kültürel ve tabii akademik gündemden nasıl kaybolduğunun sorgulanması gerekiyor. Bu yitişin muhtelif 'görünümleri' bizatihî bir vâkıa olarak ele alınabilir. Dünyada kırsal yapılardaki değişim eğilimleri hülâsâ edilmeli. Ayrıca elbette Türkiye'de köy ve köylülük biçimlerinin tasvirine dönük çalışmalar derlenmeli.

8

Devleti "idare etmek": Mâduniyet ve düzenbazlık

*Necmi Erdoğan**

"Gelecekteki pusuların arasından geçen geleceğin yolu, geçmişte varkalanların geldiği eski yolun devamıdır" (Berger 1993: 231).

"Unutulanların coğrafyası"[1]

Burada Osmanlı toplumsal formasyonunda tabi / mâdun (*subaltern*)[2] kesimlerin tarihinde ve folk kültürde taktiklerin oynadığı rolü tartışacağız. Ortaya atacağımız argüman toplumsal tarihin belki de çok ayan beyan ortada olduğu için gözardı edilen bir veçhesini serimlemeye yöneliktir. Kabaca söylenirse, popüler *metis* olarak adlandıracağınız biçimlerin Türk toplumsal tarihinde tabi olanların devlet iktidarıyla kurdukları ilişkinin baskın tarzı olduğunu savunacağız. Esasen mevcut toplumsal tarih literatürünün bir başka gözle okunmasına dayanan bu argümanın geçerliliğinin sorgulanması veya muhtelif dönemler ve mâdun kesimlerin tekil pratiklerine dair mikrolojik incelemelerle geliştirilmesi toplumsal tarihçilere düşen bir iş.

Burada popüler *metis*'i, tabi / mâdun kesimlerin yasa karşısında geliştirdikleri heterolojik, saptırıcı pratikler repertuarı olarak tanımlayacağız. De Certeau'nun (1984) Detienne ve Vernant'ın (1978: 4) çalışmalarından alarak geliştirdiği bir kavram olan *metis*, sonsuz çeşitlilikteki taktik yaratıcılık, kurnazlık, hile,

---

(*) ODTÜ, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Bkz. de Certeau (1986: 131).

2 "*Subaltern*" ve "*subalternity*" terimlerinin Türkçe karşılıkları olarak, Ergene'nin *Toplum ve Bilim*'in bu sayısındaki makalesinde önerdiği gibi Osmanlıca "mâdun" ve "mâduniyet" sözcüklerini kullanıyorum (Bkz. Ergene, 1999 / 2000). Ancak, aynı anlama gelmek üzere ve fakat mâduniyetin "tabi" özelliğini vurgulamak üzere "tabi kesimler" veya "tabi olanlar" sözcüklerine de yer yer başvuruyorum. Bu terminolojik hassasiyet, "subaltern" sözcüğünün hem Gramsci'nin (1971) kullandığı ve hem de ondan esinlenilerek Mâdun Çalışmalarında (*Subaltern Studies*) kullanılan anlamlarına atıfta bulunma kaygısından kaynaklanıyor. Kısaca söylenirse, mâdun, tabi olan, "dışlanan *ve* aşağı öteki"dir.

düzenbazlık, gizlenme, kılık değiştirme, numara yapma, simülasyon, dissimülasyon, savuşturma, kaytarma, tetiktelik, kinizm biçimlerini anlatır. Ancak biz burada, tabi / mâdun kesimlerin uyguladığı pratik zekâ ve taktik yaratıcılığı kudretlilerin başvurabildiği stratejik kinizmden (devlet aklına özgü gizli kodlar veya devletlülerin kişisel çıkarları için başvurdukları türlü yöntemler) ayırmak için "popüler *metis*" kavramını kullanacağız. İktidar aygıtının dayattığı yasayla baş etme, yolundan saptırma, kaçma veya idare etmeye dayalı bir ilişki tarzı olarak popüler *metis* bir "arada olma", "arada yaşama" sanatıdır (de Certeau, 1984: 30). *Metis*, bir bakıma, "hiçbir şeyden kaçma; ama hiçbir şey de yapma" diyen Rus atasözünün uygulanmasıdır. "Doğru zaman"ı" (*kairos*) kollayarak "asgari güçten azami sayıda etki sağlama" ekonomisine dayanır (de Certeau, 1984: 82). Genel ve soyut bir formülasyonu olmayan ve fakat konjonktürlere ve durumlara bağlı olarak devreye sokulan, tekil (*singular*), parçalı, heterojen ögelerden oluşur. Uygulandığı yerin yasasından ve iktidar aygıtından bağımsız olmadığı ölçüde, bu yasa veya aygıtın doğurduğu boşlukları ve yarattığı fırsatları kollayarak kendini ötekinin alanına kurnazca sızdırır (de Certeau, 1984: 37, 86). "İdare etmeyi", "ötekinin alanında yaşamayı", "düşmanın görüş alanının içinde hareket edebilmeyi" ve "terketmeden kaçmayı" içerir. De Certeau'nun gösterdiği üzere, "kullanım biçimlerini" ve telaffuz kipliklerini öne çıkaran bu bakışı, çalışmadan kentte yürümeye, yemek pişirmeden televizyon seyretmeye kadar uzanan muhtelif pratiklere uygulamak mümkündür.[3] John Berger, köylüleri konu alan romanı *Domuz Toprak*'a yazdığı "Tarihsel Sonsöz"de (1993: 222-42), köylülüğün varkalmaya adanmış hayatından, "evrensel olarak geçerli kurnazlığı"ndan ve fırsatçılığından söz ederken, benzer bir noktayı vurguluyor. Berger'in, köylülerin savunmacı bir itkiyle hareket ederek bir dış güce karşı işbirliği yaptıklarında gerilla stratejisine başvurmalarını vurgulaması da, de Certeau'nun gerilla taktiklerine yaptığı vurguyla ortaktır. Bu bakıma, *metis*, "belirsiz düşman bir çevrede bir dar yollar ağıdır" ve "iğne deliğinden iplik geçirmek" edimidir (Krş. Berger, 1993: 231-2).

Teorik terimlerle söylenirse, *metis* bize bir bütünlük olarak toplumdan "geriye kalan" şeydir. Toplumsalın tam ve nihai kapanımının imkânsızlığını ve söylemsel bir komut ile onun alımlanan-temellük edilen biçimi-etkisi arasındaki kaymayı gösterir; mesajın adrese ulaşmamasının zorunlu bir ihtimal olduğunu hatırlatır. Çünkü bu pratikler, anlamı bozan, anlamdan kaçan, hâlâ dahil edilememiş olan, iktidarın her şeyi kapsayan hükmünden kaçınan şeyin izlerini yeniden yazarlar veya kazırlar. Neşeli, kurnaz ve oyuncul türden bir yönetilemezlik mantığını durmadan yeniden eklemlerler. Zira, Deleuze ve Guattari'nin (1988: 500) çizgili ve düz mekânlar bağlamında belirttikleri üzere, "en çizgili şe-

---

3 De Certeau'nun perspektifinin kültürel tarih açısından önemine dikkat çeken bir çalışma için bkz. Chartier (1998).

hirler bile şehirde bir göçebe ya da bir mağara adamı olarak yaşamayı sağlayabilecek düz mekânlara yol açar. Hareketler, hız ve yavaşlık bazen bir düz mekânı yeniden kurmak için yeterlidir. Elbette düz mekânlar kendi içlerinde özgürleştirici değildir. Ama onlarda mücadele değiştirilir ya da yerinden edilir ve yaşam kozlarını yeniden oluşturur, yeni engellerle karşılaşır, yeni tempolar icat eder, hasımların yerini değiştirir".

Bizim burada Osmanlı toplumunda tabi / mâdun kesimlerin devlet iktidarı ile kurduğunu iddia edeceğimiz idare etme ilişkisi, sermaye ile kurulan ilişki için de geçerlidir. Nitekim, Chakrabarty, mâduniyet tarihi çalışmalarında kapitalizmin "girişine" direnişi göstermeye çalışan bir perspektifin sermayeye dışsal bir mekân ve sermayenin "öncesindeki" bir zaman kurgusuna yaslandığı ölçüde "fark"ı gözardı ettiğini belirtir ve "Mâdun Çalışmaları"nın sözünü ettiği direnişin "ancak sermayenin zaman-ufku içerisinde gerçekleşebilecek ve fakat bu zamanın birliğini bozacak bir şey" olduğunu savunur. Mâdun çalışmalarının sermaye ile ilişkili olarak kullanacağı "dışarı" kategorisi, sermaye kategorisinin kendisine bağlı bir sınır zamanına işaret eder. Dışarısı, "içinde sermayenin vücuda geldiği zamansal koda uyarken, aynı zamanda bu zamanı çiğneyen bir şey"dir (Chakrabarty, 1996: 62). Chakrabarty'nin vurgusu, de Certeau'nun "köprü", "ara mekân" ve "sınırlarda oynamak" (1984: 126-9; 1997: 104), Bakhtin'in "eşik" (1981; 1984) ve Delezue ve Guattari'nin "karışık" ve "aradaki şeyler" (1988: 25) metaforları ile benzerlik gösterir. Mâdun-sermaye ilişkisinin bu formülasyonu ile Bakhtin'in deliler ve soytarılar bağlamında sözünü ettiği "ne kabul edebilen ve ne de reddedebilenler" formülasyonu da aynı zemini paylaşır. Biz ise, burada, devlet iktidarı karşısında "ne başkaldıran ve ne de boyun eğenler"den, iktidarın dayattığı koda uyarken, aynı zamanda onu çiğneyenlerden söz edeceğiz. Bu bakıma, popüler *metis*in telaffuz ettiği şey eşiktelik (*liminality*) ve karar verilemezlik (*undecidability*) halidir; tabi / mâdun olanların çeşitli iktidar aygıtları karşısında aldıkları bir "konum-olmayan konum", bir "ara mekân" ya da "üçüncü mekân"dır. Mâdun öznenin toplumsal metni yeniden yazdığı, kullandığı, sahiplendiği, başka amaçların kullanımına soktuğu olayları, vesileleri, noktaları saptamak ve kaydetmek, Mutman'ın (1997: 24) vurguladığı üzere, "bir toplumsal değişim modeli oluşturmak veya özneyi kutsamak değil, tam tersine modelleştirilemeyecek ve kutsanamayacak, bir programa dönüştürülemeyecek olan tikel, indirgenemez olayları, kavramı olmayan örnekleri öne çıkarmaktır". *Metis* işte bu sistematiği, yapısı olmayan, indirgemez, vesilelelere, durumlara, fırsatlara bağlı olarak ortaya çıkan tekilliklere işaret eder. Mâdun, eşikte durduğu ölçüde, özne-olmayan bir öznedir ve konum-olmayan bir konum işgal eder (Spivak, 1988b).

Bu açıdan vurgulanması gereken bir nokta, de Certeau'nun geliştirdiği ve bizim burada takip edeceğimiz argümanın, ilk bakışta aynı görünse de, Scott'un (1990) kamusal ve gizli senaryolar arasında bir ayrıma giderek, "kudretsizlerin iç

siyaseti"ni karakterize eden şeyin bir yandan söylenti, masal, fıkra gibi anlatılarda, öbür yandan da çalma, kaçma, dissimülasyon gibi pratiklerde kendini gösteren bir örtülü ideolojik itaatsizlik olduğu tezinden ayrıldığıdır. Zira, zayıfların gizli senaryosu, kamusal senaryodan dışlanan ve dağınık toplumsal alanlarda telaffuz edilen, hegemonik olmayan, muhalif, yıkıcı söylemin baş alanı olarak görülür (Scott, 1990: 25). Zayıfların kamusal söyleminin ideolojik hegemonyayla karıştırılmaması gereken bir dramatizasyondan ibaret olduğu, ideolojik direnişin güvenlik gerekçesiyle gizlendiği ve gizli direnişin açık direnişin sessiz karşılığı olduğu yollu iddialar (Scott, 1990: 199), ideolojik çelişkileri olmayan, söylem öncesi kurulmuş, bölünmemiş, pozitif ve özsel bir mâdun bilincini önvarsayar. Bu yüzden de, mâdun özne tahakküme karşı durmak için "doğal bir itki"ye sahip görünür (Scott, 1990: 37). Böylece de, itaat / isyan, onaylama / reddetme, kabullenme / direnme gibi ikilikler daha karmaşık biçimde de olsa yeniden öne sürülür. Oysa burada sözü edilen "arada yaşama", "eşiktelik" ve "ne kabul edebilme ve ne de reddedebilme" hali, mâdun bilincinin Gramsci'nin (1971: 348; 1985: 189) deyişiyle sistematik olmayan, ampirik, dağınık, bölük pörçük ve çelişkili karakterinden, Spivak'ın (1988b) deyişiyle de negatif bir bilinç olmasından kaynaklanır. Mâdun özne, iktidardan ve hegemonik pratiklerden azade olmadığı için, zaten içerden bölünmüştür ve özne-olmayan bir öznedir.

Osmanlı bağlamında popüler *metis* hem folk anlatılar ve hem de görünüşte kadir-i mutlak olan devlet iktidarıyla kurulan ilişkinin tarihsel biçimleri açısından geçerlidir.[4] Devlet ile tabi / mâdun kesimler arasındaki ilişkinin aldığı tarihsel biçimler itaat ve isyan, tahakküm ve muhalefet, onay ve reddetme ikiliklerinin tüketemediği bir karmaşıklık arzetmektedir. Ansiklopedik zenginlikteki *metis* repertuarı gündelik hayatın küçük ayrıntılarında ve devlet iktidarıyla karşılaşılan hallerde devreye sokulmuştur. Bu repertuar, tabi / mâdun olanların iktidarla baş etme, iktidarı idare etme, kendini gizleme, simülasyon ve dissimülasyona başvurma, yapıyormuş ve yapmıyormuş numarası yapma, hileye başvurma, terketmeden kaçma vb. öğeler içeren taktiklerinden oluşmuştur.

Osmanlı toplumsal formasyonunda mâdun kesimlerin devletle kurdukları ilişkiden söz ederken, Abou-El-Haj'ın (1991: 8-9; 19) uyardığı üzere değişmez ve tek bir devlet nosyonu yanlış olduğu gibi, yüzyıllar boyunca değişmeden kalan ve tek bir mâduniyet nosyonu da yanlış olacaktır. Dolayısıyla, sözünü ettiğimiz "idare etme" sanatının kipliklerini (modalitelerini) anlayabilmek için mâduniyet tarihinin çeşitli tarihsel-dönemsel, konjonktürel, sınıfsal, etnik, yerel vb. veçhelerine dair ayrıntılı çalışmalara ihtiyacımız var. Bu bakıma, bu yazı mâduniyet tarihinin bu gözle okunması için yapılan "amatör" bir davetten ibarettir. Öte yandan, Spivak'ın (1988a; 1988b) gösterdiği üzere, tabi / mâdun olanların sesleri

---

4 Yasa ile kurulan bu tarz ilişkinin günümüz Türkiye'sinde mâduniyet ve iktidar ilişkileri bağlamındaki tartışmasının ayrı bir yazı konusu olmaya değer olduğunu belirtmekle yetinelim.

bir daha geri getirilemez bir şekilde kaybolmuş durumdadır ve dahası mâdun özne sistematik olarak konuştuğu, bir "pozitif bilince" sahip olduğu zaman artık eski konumundan uzaklaşmış demektir. Ancak, resmi metinlerin suskunluklarında veya folk anlatılarda bu seslerin tarihsel veya folklorik yankılarını aramak, mâdun öznenin buralarda dolaşan "hayaletinin" izlerini sürmek mümkün ve gerekli. Ama bizim bu metinleri konuşturma girişimimizin incelikli ve "empatik" olmaktan öteye geçmeyen bir monolojik susturma ediminden ibaret kalması da kuvvetle muhtemel. Çünkü sorun basit bir kulak verip vermeme sorunu değil, bizzat da kulağımızın duyduğu sesi aynı zamanda kuruyor da oluşu. Bunu söyleyerek kaybolup gidenin ardından bizim de bir ağıt -"öteki" ile iletişimin imkânsızlığı ağıdı- yakmamız da bizi bir yere götürmeyeceğine göre, yapabileceğimiz şey, kendi radikal farklılığımızın ve kurucu rolümüzün bilincini sürekli canlı tutarak, "onlarla konuşmak", diyalojik bir ilişki kurmaya çalışmaktır (Bakhtin, 1984: 68). Spivak'ın (1988a: 288-9) dediği gibi, böylece "onları" yeniden sunamasak (*vertreten*) bile, kendimizi temsil etmeyi (*darstellen*) öğrenebiliriz. Ortak bir öze ve birbiriyle ikame edilebilir tezahürlere indirgenebilecek bir "mâdun bilinci"ni önvarsaymaksızın (krş. Spivak 1988b: 10) ve yukarıdaki noktaları da akılda tutarak, Osmanlı mâduniyet tarihine ve folk kültürüne bakalım.

Mâduniyet tarihi: Devlet nasıl 'idare edilir"?

Tabi / mâdun olanların sesi her ne kadar nihai olarak geri getirilemezse de, resmi belgelerde dahi onların "hayaletlerini" bulmak mümkündür: "İbrahim, 1063 (1653) yılının Şaban ayının ortasından birkaç gün önce köyü olan Alibeyli'den çıkıp, günler süren bir yolculukla Çal dağlarını ve Manisa ovasını geçerek, kadıdan vergilerdeki insafsız artış için bir açıklama istemek üzere Manisa'da mahkeme karşısına çıktı. Bu kadar çok vergi toplanmasını isteyen bir padişah fermanı olduğuna inanmadığını belirtti ve bu nedenle vergilerle ilgili belgeleri görmek istedi. Bu talebiyle yerel vergi tahsildarlarına karşı duyduğu şüpheyi ve padişahın adaletine olan inancını göstermiş oluyordu. Padişahın yüksek otoritesini sorgulamak istemeksizin ve "adalet dairesi"nin düzgün işlediğine güvenerek, yerel devlet görevlilerini kötü davranmakla suçladı. Kendisine yeni ve değişik vergiler koyan padişah fermanları gösterildi ve köyüne dönerek, tarihsel kayıtlardan kayboldu" (Barkey, 1994: 85). İbrahim'in köyüne dönerken padişah ve onun fermanı hakkında ne düşündüğünü bilmiyoruz. Mâduniyetin ve folk anlatıların tarihsel biçimlerinin karmaşıklığını indirgemek pahasına, sessizce evine dönmesine ve tarihsel kayıtlardan çıkmasına rağmen, İbrahim'in "sesinin" folk anlatılarda duyulabileceği söylenebilir. Ama böyle bir bakış da, -başkalarının yanısıra folklorik söylemin de bir özelliği olan- yazıya karşı sözün yüceltilmesi açısından sorunludur. Zira hem folk anlatıları anonim, kolektif ve homojen bir öze indirger ve hem de farklılığın bizzat da yazının -resmi metinlerin-

içinde kazılı olabileceğini unutturur. Scott'un (1990) tabi kesimlerin kamusal söylemlerinde itaatkar ve sadık bir imajın simülasyonuna başvurdukları yolundaki argümanı düşünüldüğünde, İbrahim'in yerel devlet görevlileri ile padişah arasında yaptığı ayrımın gizli söylemi için geçerli olmayabileceği söylenebilir. Ancak, tarihsel örnekler kral ya da padişah ile onun maiyeti ve yerel temsilcileri arasındaki ayrımın ve "haksızlıkların" veya "kötülüklerin" egemene rağmen gerçekleştirildiği imgesinin popüler devlet tahayyülünün baskın bir özelliği olduğunu gösteriyor.[5] Dolayısıyla, "görünür itaat / gizli itaatsizlik" ikiliğine dayalı bir bakış yerine, popüler tahayyül biçimlerinin eşikte duran (*liminal*), çelişkili ve karışık karakterine ve (dis)simülatif pratiklerin bu karakterdeki yerine yapılan vurgu daha isabetli olacaktır. Kadı / mahkeme karşısında başvurulan (dis)simülatif pratiklerin Scott'un iddia ettiği gibi iktidar karşısındaki "ikiyüzlülüğü" değil, "aradalığı" ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere, Avrupa ve daha başka örneklerde olduğunun aksine, Osmanlı toplumsal formasyonunda yaygın ve kitlesel köylü isyanları veya popüler protestolar yaşanmamıştır.[6] (Popüler sol tarihçiliğin "Türk halkının yüzyıllardır süregelen direniş geleneği" merkezli söyleminin tartışmasına burada girmiyoruz.) Toplumsal tarih literatüründe bu yokluk çoğu zaman ya padişahın meşruluğu

---

5 Rusya bağlamındaki örnekler için bkz. Rude (1980: 31, 56); genel olarak erken modern Avrupa popüler kültürü bağlamındaki örnekler için bkz. Burke (1978: 151-4); Katalanya ve Hindistan bağlamındaki örnekler için bkz. Chatterjee (1983: 344-5) ve Bhadra (1989: 83-4). Singer da (1994: 123) Filistin köylüleri hakkında benzer bir noktayı vurguluyor: "Yerli köylüler açısından padişah, otoritenin daha iyiliksever yüzünü temsil ediyordu. Köylülerin padişahın otoritesini yerel görünümlerinden daha değişik algılamasında birkaç etken rol oynuyordu. Uzaklık kesinlikle bir etkendi; yerel görevliler uzaklarda yaşayan görkemli Osmanlı padişahının her yerde karşılarına çıkabilen saldırgan temsilcileriydi: Padişah da, en güçsüzlerin bile bir dilekçeyle ulaşabildiği tüm uyruklarının koruyucusu imgesini özenle koruyordu. Köylülerin dilekçelerine verilen ve mühimme defterlerinde yer alan yanıtlar, köylülerin bu sürecin etkili olduğuna inandığını gösteriyor. Köylü dilekçelerinin örnekleri bunların basit ve umutsuz bir adalet isteğinden çok daha bilinçli ve hesaplı bir biçimde kullanıldığını da düşündürüyor. Köylüler, padişahı, üretici bir güç olan köylülüğün önemini ve iyi yönetimin köylüyü haksızlıktan korumakla yükümlü olduğunu vurgulayan devlet ideolojisiyle özdeşleştiriyordu." Osmanlı toplumu bağlamında verilebilecek sayısız örneklerden biri de, Faroqhi'nin (1995d: 94-5) geç 16. ve erken 17. yüzyıllara ait Mühimme Defterleri'nden aktardığı üzere, reayadan birinin ehl-i örf'e yanaşmasının komşuları tarafından suçlanması için yeterli olabilmesidir. Yerel yöneticilerin yaptıkları zulüm ve haksızlıklar Şikâyetnameler ve Adaletnameler'de de sık sık dile getirilmiş ve resmî söylemde padişahın adil ve reayayı koruyucu tavrının karşısına konulmuştur (İnalcık, 1978; Faroqhi, 1995b). Bu açıdan, Gramsci'nin İtalyan köylüleri hakkında söyledikleri dikkate değer görünüyor: "Halk düşmanları olduğunun farkındadır; ama onları yalnızca ampirik olarak *signori* diye tanımlar... Resmi dünyayı -devletin algılandığı tek biçim- sevmemek de sözkonusudur. Köylü ve hatta küçük çiftçi devlet memurundan nefret eder. Ama devletten nefret etmez; çünkü onu anlamaz" (Gramsci, 1971: 272-3).

6 Ancak bu mâduniyet tarihinde isyan veya protestoların olmadığı anlamına gelmez. Zira çoğu zaman halk kahramanı haline gelmiş eşkıyalar ve dervişlerin adıyla anılan geniş bir popüler protestolar kataloğu çıkarmak mümkündür: Baba İshak, Şeyh Bedrettin, Şahkulu, Köroğlu, Baba Zünnun, Bozoklu Celal, Kalenderoğlu, Dağlardelisi, Şahverdi, Ağaçtan Piri, Dadaloğlu, Hekimoğlu, Kozanoğlu, Çakırcalı Efe vb.

ya da toplumsal formasyonun yapısal karakteristikleri ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Sözgelimi, yapısal bir açıklamadan yana olan Barkey (1994: 88-9), köylülerin devlete isyan etmemesinin nedenleri arasında, devletin sıkıntılı sosyoekonomik koşullarda toplumsal yapının özelliklerinden yararlanarak çevreye müdahale etmesini ve köylülüğün başka toplumsal sınıfları kendi davasına çekememesini sayar. Bir başka bakıştan, "devlet ebed müddet" ve "daire-i adalet" gibi ifadelerle telaffuz edilen paternalist devlet imgesi, mâdun kesimler tarafından içselleştirilmiş ve böylece onay sağlanmıştır. İslamoğlu (1998: 64-5), paternalist söylemin köylülerin hakiki özlemlerine ve ihtiyaçlarına cevap verdiğini ve geçinebilme hakkı üzerindeki konsensusun toplumsal düzenin belli başlı unsurlarının veri kabul edildiği edilgen bir tutum biçiminde kendini gösterdiğini söylerken, bu edilgenliğin "köylülüğün egemen ideolojiden ve kurumlarından tamamıyla yalıtıldığı ve kendini siyasi bakımdan ifade ettiğinde illa ki yerel kültürünün söylemiyle konuştuğu anlamına gelmediğini" savunuyor ve köylülüğün yerel kültürünün bütünüyle bağımsızmış gibi düşünülemeyeceğini söylüyor. İslamoğlu da, topyekun kapsanma / toptan reddediş, itaat / direniş ikilikleri ekseninde düşünürken, Scott'un tabi olanların -gizli bir biçimde de olsa kendini vareden- direnişi tezinin karşısında yer alıyor. Bizim burada savunduğumuz tezin, Scott'un ortaya attığı "gizli senaryolar" tezinden gizli biçimlerde de olsa kendini vareden bir itaatsizlik sergileyen ve ideolojik kapsanma veya hegemonyaya karşı duran, özsel, bölünmemiş bir mâdun bilinci varsaymayarak ayrıldığını yineleyelim.

Devletin kendisi hakkında anlattığı hikâyenin, kendi-imgesinin mâdun özne tarafından aynı biçimde alımlandığını varsayamayız. Zira bu, popüler tahayyül biçimlerinin mutlak bir edilgenliğe indirgenmesi demektir. Söylemsel komut ile onun sahiplenilme tarzı arasında zorunlu ve otomatik bir ilişki yoksa, tabi / mâdun kesimlerin bu komutla ya da sözce ile ne yaptıkları, yani de Certeau'nun (1984) kullandığı anlamda "telaffuz kipliklerinin" (*enunciative modalities*) pragmatiği önem kazanır. Bu durum, hem Osmanlı toplumsal tarihinde iktidarın koyduğu yasa karşısında mâdun olanların aldıkları konumlar ve hem de iktidarın meşruluğunu sağlamaya dönük sözceler ve dolayısıyla genel olarak meşruluk sorunu açısından düşünülmelidir. Adaletin ve nizam-ı alemin koruyucusu devlet imgesinin popüler devlet tahayyülü biçimlerinde iktidarı meşrulaştıran bir dinamik olarak işlev gördüğü söylenebilirse de, bunu söylemek, popüler tahayyül biçimlerinin çelişkili, tutarsız, bölük pörçük, dağınık ve kısmi özelliği olduğunu gözardı etmek demek olacaktır. Meşruluğu sorunsuzlaştıran bakışın da, devlet iktidarının çekim alanının tümüyle dışında ve karşısında bir "popüler bilinç" (veya "gizli senaryo") varsayan bakışın da bastırdığı nokta, tam da bu "konum olmayan" eşiktelik konumunun mâduniyeti karakterize ettiğidir. Osmanlı tarihinde kitlesel isyanların yokluğuna bütünsel bir açıklama getirmek bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşıyor. Bizim iddiamız, devlet iktidarı ile kurulan kaçınmacı,

sakınınacı, düzenbaz ilişki tarzının bu süreçte merkezî bir rol oynadığıdır. Başa çıkma sanatının bu tarih içindeki yerini göstermek itaat / direniş, kabullenme / muhalefet, isyanların varlığı / yokluğu gibi söylemsel ikiliklerin ötesine geçmemizi sağlayacaktır. Görünüşte kadir-i mutlak olan devlet iktidarıyla popüler *metis* repertuarına özgü envai çeşitlilikteki pratikler sayesinde başa çıkılmıştır.

Burada mevcut tarihyazımında aktarılan örneklerden hareketle bu pratiklerin bir haritasını sunacağız. Aslında toplumsal tarih literatüründe popüler *metis*'in rolüne sistematik olmayan bir şekilde, geçerken değinildiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Faroqhi (1997: 63) kaçınma ve kaçma imkânlarının varlığının Osmanlı Anadolusunda ortaçağ Avrupasının aksine şiddetli köylü ayaklanmaları olmamasının bir açıklaması olabileceğini belirtir. Ona göre, geç 16. ve 17. yüzyıllarda ayaklanma olmamasının sebebi padişahın ezici bir saygınlığa sahip olmasından çok Anadolu köylülerinin hareketliliğiydi (Faroqhi 1994: 436). Köylüler, yasal olarak toprağa bağlı olmalarına ve timarlı sipahinin izni olmaksızın köylerini terkedememelerine rağmen, devlet aygıtının etkili bir denetim yapamaması ve vergi defterlerinin eskiliği gibi fırsatlardan yararlanarak şehirlere göç edebiliyordu (Faroqhi, 1994: 437-8). Böylesi daha az riskli seçenekler olduğu sürece de köylüler isyan etmeyeceklerdir (Faroqhi, 1995e: 101). Quataert de (1994: 876-9), Scott'a paralel şekilde, 19. yüzyıl bağlamında, Anadolu'da şiddetli ve yaygın kırsal huzursuzluklara pek sık rastlanmamasını "Anadolu köylülüğünün ahlaki ekonomisi"ne bağlayarak, vergi ve askerlik gibi konularda kaçınmanın en yaygın protesto biçimi olduğuna dikkat çekiyor. Yukarda kitlesel köylü isyanlarının yokluğuna yapısal bir açıklama getirdiğini söylediğimiz Barkey (1994: 90), 17. yüzyılda köylü-devlet ilişkisinin nasıl bir kaçma-kovalamaca ilişkisi olduğunu da vurguluyor: "Köylülerin isyan, ekimi arttırma ve köyden göçme gibi çeşitli seçenekleri vardı. Genel olarak isyan, bir çok seçenekten yalnızca biridir ve aslında muhtemelen en zor ve külfetli olanıdır. Bu yüzden, ezilenler, ezenlerle şiddetli bir karşılaşmaya girişmeden önce, kaçınma numaraları yapabilirler. Bunların en belirgin olanları arasında kaçma, yeniden göçebeleşme (üretim tarzında buna eşlik eden değişikliklerle) ve iktidar sahiplerinin ulaşamayacağı uzak dağlık bölgelere göç vardır... Köylüler dönemsel olarak bir yere yerleşme ve bunun sağladığı fazla toprakları ekme yoluna da gittiler; koşullar kötüleşince de göçebeliğe döndüler. Onlar kendilerini duruma uydurmaya çalışırken, açgözlü devlet de sık sık peşlerinden yetişerek gittikleri yerlerde kaydetti ve ek vergiler ödemeye zorladı. Devlet temsilcileri, vergi tahsildarları ve çeşitli iddiaları olan görevliler her seçeneğe yeni bir karşılık buldular. Bu yüzden, seçenekler, *devlet ve devlet görevlileri ile oynanan üste çıkma oyununda* başvurulan geçici çözümler haline geldi" (abç). Dolayısıyla, köylüler içinde bulundukları duruma ayak uydurmaya çalıştılar. Toprakları için mücadele etmektense, başka bir yere göçmeyi, başka geçim yolları bulmayı ve böylece de devletin elinden kurtulmayı tercih ettiler (Barkey, 1994: 9).

Osmanlı İmparatorluğu'nda kaçınmacı pratiklerin önemine en çok dikkat çeken çalışma Filistin köylülerinin Osmanlı sipahileri, sancakbeyleri ve kadıları ile ilişkilerini inceleyen Singer'ın (1994) çalışmasıdır. Singer'ın (1994: 90) söylediği üzere, "köylüler, padişahın fermanlarda dile getirilen iyiliksever ilgisi dışında hiçbir korunağı olmayan zavallı budalalar değillerdi". Köylülerin görevlilerle başa çıkmak için geliştirdikleri envai çeşit taktik arasında, ürünün bir kısmının gizlenmesi, su yollarına delik açılması, değirmenden tahıl çalınması, gizli tarlaların ekilmesi, hasada taş karıştırılması sayılabilir. Uzak ya da deftere geçmemiş toprakların, uzak tepeler ya da ulaşılması güç vadilerin ekilmesi, yerel görevlileri aldatmanın en başta gelen yollarından biriydi: "Köylülerin sistemin çevresinden dolaşma, sistemi küçük çapta aldatma fırsatlarından biri, vergi toplayanların uğramadığı, daha önce işlenmemiş ya da bilinmeyen toprakları ekmekti" (Singer, 1994: 93; 1996: 123). Benzer şekilde, McGowan (1994: 697), 18. yüzyılda yeni zanaatkârların, hem hükümetin ve hem de loncaların denetiminden kurtulmak için dükkânlarını uzak köylere veya İstanbul'un kuytu yerlerine açtıklarını belirtiyor. Devlet denetiminden kaçmanın bir başka örneği de, özellikle yüksek-dağlık bölgelerde oturan köylülerin zeytinyağı ve iplik gibi farkedilmeksizin işlenebilecek ve satılabilecek ürünler üretmeleriydi (McGowan, 1994: 697).

İnalcık'ın (1978: 350; 1973: 99) "pasif direniş" adını verdiği şey de popüler *metis*'in bir biçimi olarak düşünülebilir: "Köylülerin toprağı terketmesi ve dağılması, devleti en az ayaklanmalar kadar sıkıntıya sokan bir pasif direniş biçimiydi; çünkü devleti ve timarlı sipahileri gelir kaynaklarından mahrum bırakarak, imparatorluğun askeri gücünü zayıflatıyordu". Bu durum karşısında devlet vergileri indirmek, yerel görevlilerin kötü davranışlarına karşı reayayı kollayıcı tedbirler almak zorunda kaldı. (İnalcık, 1973: 99; 1978: 350). Geç 16. yüzyılda yaşanan kargaşa karşısında toprağını terkederek zanaatkâr olarak şehirlere yerleşen köylüler ne *çiftbozan* vergisini ne de zanaatkârların ödemeleri gereken vergileri ödüyorlardı.[7] Aynı durum 17. yüzyılda da sözkonusuydu. Köylüler yetkililere verdikleri dilekçelerde maruz kaldıkları kötü muamelenin düzeltilmemesi durumunda kaçacakları yollu tehditlerde bile bulunuyorlardı (Faroqhi 1995b: 32). Ancak devlet bunu padişahın otoritesine kafa tutma olarak değil, reayanın rahatsızlığının bir göstergesi olarak alıyordu (Faroqhi, 1995b: 33). Köylerden çıkan insanlardan (çiftbozan) oluşan saruca ve sekban teşkilatına şehirlerde oturan insanlar bile mensubiyet iddiasında bulunuyor ve böylece tekalif ve raiyyet rüsumlarını vermekten kurtuluyordu (Orhonlu, 1987: 8). Boz-ulus'a bağlı bazı oymakların yaptığı üzere, kimi konar-göçerler de vergi yükümlülüğünden kurtulabilmek için askerîlik iddiasında bulunuyordu. Aynı şekilde, şehir, kasaba, köy halkı da seyyidlik veya askerîlik iddiasında bulunabiliyordu (Orhonlu, 1987:

---

7 *Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581* (der. ve çev. A. Tietze, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1979-1982, Viyana), cilt 1, s. 57'den aktaran Abou-El-Haj (1991: 17).

26n). Öte yandan, özellikle geç 18. yüzyılda, İstanbul'u ziyaret eden Müslüman Anadolu köylüleri yeniçeri maaş karnesi satın alıyorlardı. Bunlar maaş açısından hiçbir değer taşımamakla birlikte, köyde gösterildiği zaman vergiden muafiyet iddiasında bulunmak için kullanılabiliyordu (McGowan 1994: 690).

Nüfus yoğunluğu düşük geniş alanların olması, konar-göçerlerle köylüler arasındaki sınırların kayganlığı ve coğrafi hareketlilik de "terketmeden kaçma"ya yarıyordu (Faroqhi, 1997: 63). Yeniden göçebeleşme, kaçma ve uzak ve kolay erişilmez bölgelere yerleşme en önemli taktik silahlar arasındaydı. Öyle ki, düzlük ve ulaşımı kolay alanlar ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar sürekli yerleşimden büyük ölçüde mahrum kaldı.[8] Barkey'in (1994: 115) de söylediği üzere, devlet ile göçerler arasındaki ilişki bir iskana zorlama ve kaçma, yerleştirme ve yeniden göçebeleşme ilişkisiydi. "Devlet tetikteydi, göçebeler ise ondan kaçmakta atikti" (Barkey 1994: 121). 17. yüzyılda iskana zorlanan konargöçer aşiretlerin sık sık iskan ettikleri bölgelerden kaçtıklarını biliyoruz. İskandan kaçanlar Anadolu'ya dağılıyor, evkaf, has, timar, zeamat topraklarına, çiftliklere ve diğer oymaklar arasına gizleniyorlardı. Yerleştirildikleri toprakları terkedenler kendilerini evkaf reayası gibi göstererek yeniden iskan edilmekten kurtulmaya çalışabiliyordu. Sözgelimi, "150 hanelik Döğer, Beğdili'ye tabi olan 35 hanelik Karakocalı oymakları Sivas'ta Alaca-han etrafında olup Kangal'daki cami evkaf reayasından olduklarını, Alaca-han'a muhafız tayin edildiklerini iddia etmişlerdir" (Orhonlu, 1987: 93n). Öyle ki, çok az bir kısmı iskan edildikleri yerde duruyor ve hükümetin aşiretlerin yerleştirildikleri yerlerde oturup oturmadığından haberi bile olmayabiliyordu (Orhonlu, 1987: 94-5). Rakka bölgesinde iskan edilen oymaklar, bir yolunu bulup Anadolu'ya dağılmakta ya da daha güçlü bir aşiretin içine gizlenmekte veya nüfuzlu şahıslara dayanarak valilerin

---

8 W. Hütteroth ve V. Höhfeld'in çalışmalarından aktaran Faroqhi (1995c: 43). Ayrıca bkz. Lucassen ve Zürcher (1997). Aziz Nesin'in "Üniversite Heyetinin Bir Köyde Sosyolojik İncelemesi" adlı hikâyesi devletin nasıl tahayyül edildiğini gösterdiği gibi, sözünü ettiğimiz kaçma-kovalamaca ve "idare etme" ilişkisini de mizahi bir dille anlatır. Bir üniversite heyetinin bir köye sosyolojik araştırma yapmak üzere gelmek istemesi üzerine köylüler köylerini terkederek dağa çıkarlar ve böylece heyetten saklanmaya çalışırlar. Hikâye'nin bir yerinde Hüseyin Ağa şöyle der: "Yaşlılar bilir, benim çocukluğumda köyümüz ovada yol üstündeydi. O zaman atalarımız bize köyün eskiden daha bir gözel ve uğrak yerde olduğunu, velakin rüşvetçi kadılar ve imanı yok aşarcılar ve de zalim zaptiyeler belasından oraya göçüldüğünü söylerdi. Benim çocukluğumda da candarma ve tahsildar belasına köyü işte bu kaya sivrisine göçtürdük. Burdan öte bulutlardan gayrı bir sığınağımız kalmamıştır hemşeriler. Karlı dağa varsak, orda biz dayansak da, mal davar dayanmaz, hep kırılır. Ondan ötürü gelecek ünüfersetenin suyuna gitmek ve her ne derse he demek ve de gayetle hoş görünmek boynumuza borç oldu. İyi dinleyin: Bu ünüfersete köyde ne kadar çok baş görürse o kadar vergi keşer, keser ve de başımıza olmadık bela sarar. O sebepten, yarın sabah gün doğarken köy boşalacak ve de davarı, sığırı dağa çıkaracağız... Yalnız üç fedai kalacak köyde ve bu üç fedai ünüferseteyi gayetle gözel ağırlayacak". Hikâyenin sonunda ise, izi bulunan köylüler, daha yukarı tepelerde, sapa bir yer aramaya başlarlar (Akt. Yetkin, 1984:254n). Bu tema, kaynağı bilinmeyen şu dörtlükte de dillendirilir: "Dağa çıksam ayısı var, kurdu var / Düze insem sıtması var, derdi var / Köye gitsem tahsildarın derdi var / Şaştım ağam bu salgının elinden (Bayrak, 1985:9).

emirlerini dinlememekteydiler; Kıbrıs'a nakledilmek istenenler ise yine ya kaçmakta ya da araya devlet adamlarını koymaktaydılar (Orhonlu, 1987: 112). Birkaç kişi göndermek zorunda olan yerler de, işsiz veya zararlı kimseleri göndermekte ve böylece sürgünü suçluların sürülmesine dönüştürmekteydi (Orhonlu, 1987: 31). Aynı şekilde, 19. yüzyılda devletin boyun eğdirme ve iskana zorlama çabaları karşısında, yerleşik hayatın kendileri için düşünülemez olduğu konargöçer aşiretler devletin denetimi altında bulunan bölgelerden daha içerdeki (çöl) bölgelere çekildiler (Quataert, 1994: 769).

Göçebelerin atikliği ile gezginci esnafın atikliği arasında bir rezonans olduğunu söyleyebiliriz. Zira Balıkhane Nazırı Ali Rıza Beyin aktardığına göre (tarihsiz, s. 51), Şehremini Hüseyin Beyin Mahmutpaşa'yı teftişe çıktığını duyan gezginci esnaf "çil yavrusu gibi dağılır, bir tarafa gizlenirdi". Atiklik ile kurnazlık ve simülasyon arasında da devleti "idare etmek" için ortaya çıkan fırsatlardan ve sistemin boşluklarından yararlanma bakımından bir rezonans olduğu söylenebilir. Sözgelimi, 16. yüzyılda suhte isyanlarını bastıramayan hükümet reayayı suhtelere yardım etmekten alıkoyabilmek için "şart-ı talak" üstüne yemin ettirme (erkeklerden nikâhları üstüne söz alma) yoluna gitti. Buna karşılık, sözlerini tutamayacak olan ve "yakalarını sıyırmak" isteyen reaya, bekârları evli göstermek ve onlara yemin ettirmek gibi bir çare buldu (Akdağ ,1975: 276). Aynı yüzyılın sonlarında, İstanbul'da, saraya gelen su bile çalınabiliyordu (Ahmed Refik, 1988a: 23).

Metis aynı zamanda savaş sanatı ile de ilgilidir. Osmanlı toplumu bağlamında bunun erken bir örneği Hıristiyan köylüleri Müslümanlaştıran kolonizatör dervişler ve gazilerin taktikleridir. Kafadar'ın (1995: 72) deyişiyle, onlar "bir rakip ya da alternatif anlamlar ve değerler sistemi karşısında zafer kazanmak isteniyorsa, bu sisteme girmek, onu 'eğilip bükülebilir bir kurgu haline sokmak ve böylece onu bozup temellük etmek' gerektiğinin pekala farkındaydılar". Geç bir örnek ise, 20. yüzyıl başlarındaki Çakırcalı çetesinin takip müfrezelerini aldatmak için başvurdukları yöntemlerdir. Bunlar arasında, kuyruk savurması adı verilen ve hızla geriye dönerek müfrezenin arkasına düşmek ve arkasında durmak, karlı ve çamurlu havalarda baskın yaptıktan sonra çarıklarını ters giyerek kaçmak ve böylece müfrezenin ters yönde gitmesini sağlamak, koyun sürüsü içine girerek dört ayak şeklinde yürümek ve peşlerinden kuyruklarına çalı bağlanmış hayvan sürüleri dolaştırmak gibi taktikler vardı (Yetkin, 1996: 145n). Öte yandan, askerden kaçmak için dağa çıkmak da Balkanlar'da ve Anadolu'da yerleşik bir pratikti (Zürcher, 1997).[9]

Bilindiği üzere, Osmanlı iktidarı dinsel ve cinsel ayrımları ve bunların yanısıra "yöneten ve yönetilen" ayrımını dondurmayı sağlayacak kültürel kodlar geliştirerek ve dayatarak toplumsal farkları katı bir şekilde disipline etmeye çalış-

9 Genel olarak askere alma karşısında başvurulan "kaynaklar ve eylem repertuarları" konusunda bkz. Jan Lucassen ve Erik Jan Zürcher (1997).

mıştır. Giyime ilişkin fermanlar bu farkları yeniden kodlamaya yönelikti. Devlet kamusal görünüş (ata binme, kılıç taşıma, farklı grupların giyecekleri elbiselerin renkleri vs.) kodlarına ilişkin sık sık fermanlar çıkardı. Çünkü bu kodların gözardı edilmesi toplumsal kesimler (zümreler, cemaatler, cinsiyetler) arasındaki ayrımın sınırlarının çiğnenmesi anlamına geliyordu. (Mardin, 1990: 83; Abou-El-Haj, 1991: 51). Nitekim, 17. yüzyılın ilk yarısında yazan Koçi Bey, reayanın kendilerini başka zümrelerdenmiş gibi göstermelerinden ve böylece kamusal görünüş kodlarında kazılı olan toplumsal farkların bulanıklaşmasından yakınıyordu: Reayadan birini bir askerîden ayırt etmek iyice zorlaşmıştı. Çünkü reaya öteki toplumsal zümrelerin kıyafetlerini giyiyor, askerîler gibi ata binip silah taşıyordu.[10] Burada kamusal kodlara ilişkin bir simülasyon taktiğini görebiliyoruz.

Abdalların gizli dilinde olduğu gibi gizli bir iletişim sistemi geliştirmek de kaçınmacı pratiklerin bir başka biçimidir.[11] Diğer heterodoksiler gibi Osmanlının boy hedefi olan Abdallar bu gizli dili bir savunma ve sakınma yöntemi olarak kullanıyorlardı (Oğuz, 1997: 311). Öte yandan, Bayramiyye Melamileri de, kendi gerçek kimliklerinin anlaşılmasının kendileri için tehlikeli olacağını düşünerek Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e riayetkâr olma simülasyonuna, yani takiyyeye başvurdular. Devletin meşru addettiği tasavvuf anlayışlarından çok farklı olan "ileri Vahdet-i Vücut'çu" tasavvuf anlayışlarının dışardan kolayca farkedilmesine yolaçacağı kaygısıyla, klasik tarikat erkan ve sembollerinden uzak durdular; şer'i emirlerden ayrılmaz görünmenin ötesinde, kadı önüne çıkmaktan ve sicillere geçmekten bile kaçındılar (Ocak, 1998: 252-5). Osmanlı tabi kesimlerinin geliştirdiği gizli kodların ilginç bir başka örneği de Oğuz'un (1997: 312) büyüklerinden dinleyip aktardığı şu anekdottur: "Osmanlı (memur ya da subay), konuşmak üzere köye vardığında köylü daima 'sözcü'sünün arkasına sıralanırmış. Sözcü, Osmanlıyı dinlerken, dalgın bir eda ile elinde tuttuğu ince ağaç dalını çakısıyla, kalem yontar gibi yontarmış. Ama bunu kendine doğru yapıyorsa bu, örneğin 'doğrudur, kabul edin', dışarıya doğru yapıyorsa, 'inanmayın kabul etmeyin' işaretiymiş. (Kadın-erkek ilişkileri ve hovardalık bağlamında geliştirilen gizli iletişim kodlarına ise aşağıda değineceğiz.)

Eğlence, keyif ve hile

Devleti idare etme sanatı eğlence, keyif ve içki alanında da icra ediliyordu. 1548'den sonra gayrımüslimler için işletilen meyhanelerden buralara girmeleri

---

10 *Risale-i Koçu Bey* (Watts Press 1277/1861, İstanbul), s. 12-13'ten aktaran Abou-El-Haj (1991: 17-8; 37). Ayrıca krş. Ahmed Refik (1988a: 52; 1988b: 4, 11).

11 Abdalların gizli dili "tam bizim anladığımız dil mahiyetinde olmayıp, gizli bir surette ifade edilmek istenen mevhumları içerisine almaktadır. Bundan dolayı bu dilde, geniş ve çeşitli gramer şekilleri ile bol kelime hazinesi beklenemez" (Caferoğlu, 1953: 77). Bu gizli dil hakkında ayrıca bkz. Lewis (1955).

yasak olan Müslümanlar da yararlandığı için bunlar kapatıldı (Akdağ, 1975: 104). Benzer şekilde, Üçüncü Murat zamanında (1577) meyhane yasağının yalnızca Müslüman mahalleleri için uygulanması ve gayrimüslimlerin oturduğu yerlerdekilere dokunulmaması fermanı çıkınca, Müslümarılar gayrimüslim mahallelerindeki meyhanelere gider oldu (Sevengil, 1985: 31). Ramazanda içkiciler "sulu iftar" denilen "gayet gizli alemler"e katılırlardı ve jurnal edilmemek için ihtiyatlı davranırlardı (Ahmet Rasim, 1990: 42-3). Öte yandan, iktidara karşı her an tetikte durma ve sakınganlık meyhanelerin uygun bir yerine asılan büyük çıngırakta da kendini gösteriyordu. Mehmet Tevfik'in (1991: 166-7) aktardığına göre, akşamları meyhane önünde bir miço durur ve elinde de çıngırağın ipi bulunurdu. Bu miço öteden bir zabitin / kolun geldiğini görür görmez çıngırağın ipini çekerek içeridekileri uyarır ve derhal meyhane kapıları kapanarak ses seda kesilirdi. Zabit geçip gittiğinde miço yine çıngırağın ipini çeker ve meyhanenin kapısı açılır ve herkes alemine geri dönerdi. Bunun kendisine saygı gösterilmesi olduğunu bilen zabit de kapanış saatine kadar meyhanedekileri rahat bırakırdı. Nitekim Karagöz oyunlarından *Meyhane*'de, köçek havası çalınır ve köçekler oynarken meyhaneci çırağı çıngırağı çalar ve kol geçtiğini haber verir. İtiraz eden Bekri Mustafa'ya, "vakit geç, sonra biz ceza yeriz" der. Köçekler kol geçene kadar oynamadan dururlar (Kudret, 1969: 501). Böylece meyhane çıngırağı, iktidarla kurulan karar verilemez ilişkiyi cisimleştiriyordu. Elbette ki popüler *metis* yalnızca iktidar karşısında değil, genel olarak hakim olan toplumsal kodlar ve hatta tabi kesimler arası ilişkilerde de geçerliydi. Afyon tiryakilerinin oruç farzını "terketmeden kaçmak", aynı zamanda hem yasaya uymak ve hem de tutkularını tatmin etmek için başvurdukları kurnazlık bunun örneklerinden biridir: Tiryakiler sahurda afyonu bir parça sakızın içine sararlar ve yutarlardı. Sakız yavaş yavaş çözülür ve afyon azar azar etkisini gösterirdi. Böylece, tiryaki gündüz vakti afyon çiğneyerek orucunu bozmamış ve farzı yerine getirmiş görünürdü; dolayısıyla kendi kendisini kınamasına da gerek kalmazdı (Martinovitch, 1933: 40). Böylece mâdun özne, reddetmediği veya kendisinin de kabul ettiği dinsel buyrukla başa çıkmış oluyordu.

İkinci Selim zamanında fuhuşun yaygınlaşması üzerine 1567'de bir padişah hükmü çıkarılarak, imam ve müezzinler ile mahalle halkının mahallelerindeki fahişeleri ortaya çıkarmaları ve hapsedilmelerini sağlamaları istenmiştir. Bunun üzerine epey kadın toplanıp hapsedilmiş veya sürgüne gönderilmişti. Ancak birçoğu da kendini gizlemeyi başarmıştı. Çok geçmeden İstanbul'da çamaşırcılık gibi yeni bir mesleğin türediği ve orada burada, *kıyıda bucakta* çamaşırcı dükkânlarının açıldığı görüldü. Takip ve denetimden kaçabilen fahişeler kendilerini çamaşırcı kılığında kamufle etmişlerdi. Çamaşır yıkayanların doğal olarak kadınlar ve yıkatanların da doğal olarak bekâr erkekler olması çamaşır yıkıyormuş ve fahişelik yapmıyormuş gibi yapmayı sağlıyordu. Böylece, fahişeler padişah hükmü karşısında derhal bir simülasyon-dissimülasyon taktiği geliştirdiler. 1570 yılında durumun farkına varılması üzerine bir padişah buyruğu çıkarılmış

ve çamaşırcı dükkânları kapatılmıştır (Ahmet Refik, 1987: 60-1; Sevengil, 1985: 26-7). Bu durum karşısında fahişelerin ne yaptıklarına dair bilgimiz yoksa da, yeni taktikler geliştirdiklerini kestirmek zor değil.

Osmanlı toplumu bağlamında *metis*, fuhuş ve hovardalık pratiklerinde de kendini gösterir. Sözgelimi, 16. yüzyılda, bekâr odalarında fahişelere erkek elbisesi giydiriliyor ve böylece gözden kaçırılıyordu (Akdağ, 1975: 102). Öte yandan, Ahmet Rasim (1987: 185-191) eski İstanbul'da hovardalık hakkındaki kitabının bir bölümünü kamusal görünüşü ve ilişkileri düzenleyen kurallar karşısında geliştirilen gizli iletişim sistemi, "muhabbet dili"ne ayırır. Kamusal alanda kadın erkek ilişkilerinin nasıl tehlikeli olduğu ve bu tehlikeyi baştan savmak için ne gibi çareler bulunduğunun bir örneği, Ahmet Rasim'in bir arkadaşının arka sokakta bir siyah kadınla konuşurken yakalanması üzerine ancak onun dadısı olduğuna polisi ikna ederek karakoldan kurtulmasında kendini gösterir (Ahmet Rasim, 1987: 185). Muhabbet dili, işmar, parola, sözleşme gibi türlere ayrılmış birtakım "kitapsız bilgilerden" ibarettir. Mendili bir gözüne dokundurmak veya alnına sürmek, paça düzeltmek, şemsiyeyi yana, arkaya veya öne eğmek ve kibrit çakmaktan, öksürmek, göz kırpmak, dudak yalamak, kaşlarını oynatmak ve ayağını yere vurmaya kadar envai çeşitlilikteki işaretler, jestler ve mimikler birer gizli kod olarak işler ve kamusal görünüş biçimlerini dayatan yasayla baş edilmesini sağlardı.

Mâduniyet tarihinin ansiklopedik zenginliğe sahip devleti "idare etme" sanatı kahvehaneler bağlamında da uygulanıyordu. 3. Murad zamanında Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin kahveye dair "Mesavihanedir. Ana varmaktan meyhaneye varmak evladır" ve "Her nesneki fahm mertebesine vara, yani kömür ola haramı sırfdır" fetvasıyla yasak çıkarıldıktan sonra olanlara bakalım: "Mahalle aralarında, ara sokaklarda, çıkmaz sokaklarda, bazı dükkânların ard kısımlarında gizli koltuk kahveleri açıldı. Kahveciler de bu yasağın tatbikine memur subaşı ile asesbaşıya ve adamlarına göz yumma payı verdiler" (Koçu, 1950:11). Kahvelerin önü alınamadığı için sonunda din adamları da ağız değiştirirler. II. Mahmud döneminde yeniçeri ocağının kaldırılması ile birlikte, çoğunun sahibi yeniçeri olan kahveler de kapatılmıştır. Bu yüzden, 19. yüzyılın ilk yarısında İstanbul ve İzmir'de Türklerin işlettiği kahvelerin sayısı azdır. Buna karşılık berber dükkânlarının çokluğu dikkat çeker. Aslında bu berber dükkânlarının çoğu gizli birer kahvedir; dışarıdan bakıldığında berber dükkânı gibi görünen bu dükkânların arka tarafında gizli bir bölmeyle geçilen kahveler vardır (Nutku, 1977:76). Öte yandan, Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey'in aktardığına göre (tarihsiz, s. 73), tiryaki kahvelerinde, tiryakiler afyonu gizli olarak kullanırlardı. Benzer şekilde, Neyzen Tevfik'in gittiği Gavran Mustafa'nın esrar kahvesi "tam bir esrar kahvesi değildir. Kahvenin ön bölümünde kahve, arka bölümünde esrar içilir. En arka bölümünde de hem esrar içilir, hem kumar oynanır" (Birsel, 1991:220). Doktorun Kahvesi'nde ise, "ocağın arkasında küçük, gizli bir kapıdan girilen bir 'bitirim yeri' de vardır" (Birsel, 1991: 226).[12] Kahvehanelerde yöneticiler ve devlet

görevlileri karşısındaki sakınganlık ve tetiktelik, Cengiz Kırlı'nın (1999/2000) *Toplum ve Bilim*'in bu sayısında yer alan makalesinde Cabi tarihinden aktardığı üzere, tebdil memuru olduğundan şüphelenilen yabancılar karşısında da sözkonusuydu: Kahvelerde devlet sohbeti yapanlar tebdil-i kıyafet etmiş bir yöneticinin varlığını farkedince anladıklarını belli etmeden konuyu değiştirip, devletten beklentilerini anlatmaya başlayabiliyordu.

İtaat ve isyan, rıza ve muhalefet, ideolojik kapsanma ve meydan okuma gibi kutupsallıkların yapısının bozulması gerektiğini gösteren bu tarihsel örnekler, bize eşikte duran, karar verilemez, belirsiz bir özellik gösteren "terketmeden kaçma"nın yersizyurtsuzlaştırıcı gücünün önemini gösteriyor. Aynı durum, aşağıda göreceğimiz üzere, folk kültürde telaffuz edilen iktidarla ilişki kurma biçimlerinde ve özellikle komik folk anlatıların bir karakteristiği olan hiyerarşik düzenin içinin dışına çıkarılmasında da söz konusudur.

Folk anlatılar, metis ve grotesk çiğneme poetikası

Yukarıda mâduniyet tarihinin çeşitli momentlerindeki izlerine işaret ettiğimiz ve popüler *metis* adını verdiğimiz kaçınmacı veya taktik pratiklerin folk kültür geleneğinde nasıl yeniden sunulduğunu (*re-present*), telaffuz edildiğini ve eklemlendiğini incelemek, bu tür pratiklerin folk tahayyül biçimlerindeki yerini anlamak açısından elzemdir. Aşağıda, folk anlatılarda *metis*'in rolünü folk güldürü geleneğindeki sayısız örnekten birkaçına atıfta bulunarak tartışacağız.[13] Ancak, folk kültürde *metis*'in telaffuz edilmesi komik tür ve anlatılarla sınırlı değildir elbette.[14] Hatırlatılması gereken önemli bir nokta, elimizde bulunan folk anlatı metinlerinin, belirli bazı Nasreddin Hoca yazmaları ve Karagöz oyunları gibi bir kaç istisna bir yana, mâdun kesimlerin tarihine ilişkin yalnızca birikimsel ipuçları verdiğidir. Sözgelimi, 19. yüzyıl sonundan başlayarak derlenen Keloğlan masallarının önceki yüzyıllarda ve dahası başka kesimlerde veya yörelerde anlatılan masallardan ne ölçüde farklı olduğunu bilmiyoruz. Benzer şekilde, elimizde bulunan en erken Karagöz metinleri yalnızca 19. yüzyıl sonlarında ve saray karagözcüsü Nazif Bey'in ağzından kaleme alınmış metinlerdir. Dolayısıyla, tekilliklere ve telaffuz kipliklerinin pragmatiğine dayalı bir bakış açısından problematik görünse de, Osmanlı toplumundaki folk kültürü ve burada telaffuz

---

12 Bu dissimülasyon geleneğinin bugün de özellikle ön kısımdaki "normal" kahve halinin arka kısımda oynanan kumarı perdeleyen bir işlev gördüğü kahvelerde devam ettiğini görürüz.

13 Türk popüler kültür tarihinde *metis*'in ve grotesk tahayyülün ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Erdoğan (1998).

14 Sözgelimi, *metis*, isyana ve fizik güce tabi kılınmış olsa da, Köroğlu destanında da yer bulur: Köroğlu, "aradığı nesneyi elde etmek veya hedefini gerçekleştirmek için karmaşık bir aldatma ve hile şeması uygular. Başvurduğu hileler arasında rüşvet, tebdil-i kıyafet ve ayartma sayılabilir" (Moyle, 1990:3).

edildiği biçimleriyle popüler *metis*'i belirli tarihsel dönemler, mekânlar ve kesimler bağlamında tartışabilecek durumda değiliz.

Bu kaydı düşerek, komik folk anlatılardaki mâduniyet poetikasının bir "idare etme" sanatını telaffuz ettiğini ve bunun mâduniyet tarihinde görülen kaçınmacı pratiklerle rezonans halinde olduğunu savunacağız. Ancak burada sözkonusu olan şey, tabi / mâdun kesimlerin tarihsel pratiklerinin kültürel bir yansıması veya temsili (*representation*) değildir. Bu temsillerin bizzat da iktidarla kurulan ilişkiyi edimsel bir tarzda kurduklarını ve dolayısıyla tarihsel olarak etkili olduklarını söyleyebiliriz. De Certeau'yu (1984: 23) takip ederek diyebiliriz ki, bu anlatısal biçimler "gelecekte kullanıma dönük eylem şemaları" sunmuşlardır: "Tarihyazımı yerleşik güçlerin stratejilerini geçmiş zamanla anlatırken, bu 'büyüleyici' hikâyeler dinleyicilerine gelecekte kullanılabilecek bir taktikler repertuarı sunar". "Yaşayan müzeler" olarak anlatıların edimselliğinin en bariz örnekleri, herbiri birer eylem şeması olarak işleyen atasözleri ve deyimlerdir: "Alicengiz oyunu", "köprüyü geçene kadar ayıya dayı demek", "Osmanlı'nın yanında gözünü, katip yanında sözünü sakın", "beylere dokun geç, yoksuldan sakın geç", "bey çeşmesinden su içme", "baş sallamakla kavuk eskimez".

Yukarıda sözünü ettiğimiz rezonansın tarihsel örneklerinden biri "fener meselesi"dir. Tanzimat'ın ilanından sonra verilen bir emirde olduğu üzere, geceleri fenersiz sokağa çıkılması hükümet tarafından emniyet ve asayiş gerekçesiyle yasaklanmıştı ve geceleri fenersiz gezenlerin cezalandırılması isteniyordu (Ali Rıza Bey, tarihsiz, s. 129). Aslında, Ahmet Rasim'in (1990: 36) deyişiyle, hükümet belirli bir saatten sonra fenersiz gezenlerin cezaya çarptırılacağı emrini "her zaman tekrar edip dururdu". Bir toplumsal denetim mekanizması olarak işletilmeye çalışılan fenersiz sokağa çıkma yasağını savuşturmanın çeşitli biçimleri vardı. Örneğin, Mehmet Tevfik (1991: 136) ramazan gecelerinde elindeki feneri çocuklara kaptıran insanlardan söz ederken "o aralık yeniçeri koluna rast gelip halini anlatamaz ise herifte hiddeti, hareketi, yalvarmağı görmeli" diyerek insanların koldan yakalarını kurtarmak için nasıl dil döktüklerini anlatıyor.[15] Ahmet Rasim (1990: 37) ise, fenersiz gezerken yakalanarak karakola götürülenlerin, "niye fenersiz geziyorsun?" sorusuna, "kağıt fenerdi, yolda tutuştu" veya (elindeki feneri göstererek) "mum bitti" diyerek kurtulabildiklerini kaydediyor. "Fener meselesi"ne dair bu anekdotlar ile 19. yüzyılda Türkiye'yi ziyaret eden G. de Nerval'in aktardığı bir karagöz oyunu arasında kaçınmacı pratiklerin anlatısal sunumu açısından ilginç bir paralellik vardır: Oyunda, gece fenersiz sokağa çıkılması yasaklanınca, Karagöz yakılmamış bir fenerle yetkililerin karşısına çıkar ve onlarla eğlenir; zira fermanda fenerin içinde mum olması gerektiğinden bahsedilmemektedir. Yakalanıp karakola götürülür ve haklı olduğu anlaşıldıktan sonra serbest bırakılır. Ama Karagöz bu defa da içinde mum olan ve fakat

15 Ayrıca bkz. Ali Rıza Bey (tarihsiz, s. 14).

mumu yakılmamış bir fenerle perdede görünür.[16] Karagöz böylece, terketmeden kaçarak "yerin yasası" ile kurnazca oynamış olur. Benzer şekilde, Karagöz, *Kayık* oyununda, genç kadınların erkeklerle peremelere binmelerini yasaklayan hükümle ve *Hamam* oyununda da sarhoş erkeklerin kadınlar hamamına girmesini engellemek için çıkarılan mahalle aralarında meyhane açma yasağı ile karşı karşıya kalır (Kudret, 1969; Ahmet Refik, 1987: 61-3 ve 208-9).

Komik folk kültürün Karagöz, Keloğlan ve Nasreddin Hoca gibi figürleri, yasa ile yasanın çiğnenmesi veya reddi arasında bir yerde dururlar. Bu figürler, yasanın başka biçimlerde temellük edildiği, tersine çevrildiği, yolundan saptırıldığı, idare edildiği bir "ara mekân" veya "üçüncü mekân" yaratırlar. "Yüksek" ya da "kudretli" olan tarafından konulan yasaya karşı bir topyekun savaşa girişmezler; zira "kudretli" yerleştiği, kodladığı, düzenlediği, içinde hareket ettiği yere dayalı bir strateJiye sahipken, onlar yalnızca çabukluğa, atikliğe, hünere, hileye ve pratik zekâya dayalı taktikler uygulayabilirler. *Metis*, komik folk anlatılarda bir çok durumda grotesk bir biçim alır. Grotesk tahayyül, *metis* repertuarının bir parçası olarak işlev görür. "Resmî", "yüksek", "ideal", "ruhani" ne varsa, "maddi bedensel ilke"nin uygulanmasıyla, "maddi bedensel alt katman"ın (bedenin alt kısımları ve "delikleri") imgelerine indirgenerek tezlil edilir (Bakhtin, 1968; 1981). Grotesk tezlil Karagöz'ün Hacivat ve diğer figürler karşısındaki tavrını da, Nasreddin Hoca'nın Timur, kadı veya halk karşısındaki tavrını da karakterize eder. Hiyerarşik düzenin komik folk anlatılarda tersine çevrilmesi ve çiğnenmesi *metis* dolayımıyla gerçekleşir. Küfürbaz, akıl çelici ve çok anlamlı sözler, yanlış anlamalar, eğretileme, metonimik minyatürleştirme, aliterasyon, anıştırma, söz oyunları gibi grotesk retorik ve stilistik unsurlar tam da asimetrik iktidar ilişkileriyle başedebilmek için devreye sokulur. Eşiktelik ve karar verilemezlik grotesk folk güldürüsünün semiyotiğinde de gömülü haldedir. Grotesk bir figür olarak delinin "bilge cehalet"i buna işaret eder. Grotesk güldürüyü ve onun deli-düzenbaz-soytarı gibi figürlerini karakterize eden de "başkasının sözüne (önce) onay verilip sonra da direnildiği, saygıyla dinlenirken aynı zamanda gülünçleştirildiği, karmaşık ve çelişkili bir süreç"tir (Bakhtin, 1981: 78). Kudretli veya "yüksek" olan karşısındaki bu ara konum bakımından grotesk tahayyül *metis* ile aynı semiyotik düzlemi paylaşır.

Nasreddin Hoca, başka figürlerin yanısıra, Timur'un karşısında da terketmeden kaçmanın çeşitli -çoğu zaman grotesk- yollarını bulur. Timur'un rüyasında kendisini huzursuz edenleri öldürtmesi üzerine köyüne kaçmakta bulur çareyi; zira rüyasına girmemesi ve rüyasında onun istediği gibi hareket etmesi mümkün değildir (Boratav, 1996: 239-40). Hoca, ahalinin Timur'un şehirlerine girmesine engel olmasını istemesi üzerine araba tekerleği kadar büyük bir sarıkla Timur'u karşılayarak büyüklük numarası yapar (Boratav, 1996: 150). Yine aynı

---

16 *Voyages en Orient*'den aktaran And (1975: 53).

amaçla, iki ucunu iki kişinin tuttuğu koskoca bir sarıkla, yeşil kıyafetler içinde ve büyük bir tahta oturmuş halde Timur'u karşılar ve Yer-Tanrısı'ymış gibi yapar. Timur'un beraberindeki küçük gözlü Tatar dilberlerin gözünü büyüterek Yer-Tanrısı olduğunu kanıtlamasını istemesi üzerine de, "Ben Yer-Tanrısı'yım. Belinden aşağıda büyütecek delik varsa büyüteyim. Ama belinden yukarıdaki büyütecek deliğe Gök-Tanrısı karışır, ben karışmam" der (Boratav, 1996: 178-9).[17] Anlatı böylece simülasyon ve hazırcevaplığı grotesk tahayyüle eklemler. Keloğlan ise bir "akıl kutusu"dur (Güney, 1977); "oyunsuz, düzensiz, çekişmesiz, çatışmasız yaşamak" ona yavan gelir; "kel kafasını kaşır" ve "aklına bir kurnazlık gelir".[18] Keloğlan, tıpkı "asla yalan söylemeyen ve fakat aldığı emirleri efendisinin veya güçlünün kastettiklerinden farklı bir anlama nasıl çekilebileceğini bilmenin avantajına sahip olan" çingene hikâyelerindeki kahraman (de Certeau, 1984: 211n) gibi davranarak efendisi konumundaki Köse ile başa çıkar ve hiyerarşik düzeni altüst eder.[19] Türlü oyunlarla veziri ve padişahı şaşkına çevirir ve en sonunda Azrail kılığına girerek padişahın canını alacakmış gibi yapar; padişah korkudan "altına kaçırır".[20] Dışkıyla ilgili bu motif, Bakhtin'in (1968: 151n, 173) grotesk tahayyülde sözkonusu olduğunu söylediği "Malbrough teması" ile büyük bir benzerlik gösterir. Burada da *metis* repertuarının bir ögesi olarak simülasyon ile grotesk indirgeme ve taçsızlaştırma içiçe geçer.

Gizli saklı, sakıngan, dedikoducu tarzlarda gerçekleştiği, yayıldığı ve dolaştığı ölçüde, bir anlatı pratiği ve performans olarak folk güldürüsünde de *metis* kendini gösteriyordu. Argümanını Batı'da soytarılar / Doğu'da dalkavuklar gibi sorunlu bir ikiliğe dayandırmakla birlikte, Belge (1983: 290) güldürü geleneğimizde iktidara gülmenin dolaylılığına işaret ediyor: "Belli bir anda duyulan gülme ihtiyacı, onun o anda bir nükte haline gelmesiyle değil, bir fıkra ile ima edilmesi yoluyla gideriliyor. Bu, Batı'dakine kıyasla kapalı bir biçim. Hemen kaçmaya, inkardan gelmeye, yeraltına inmeye hazır. Kamusal değil, dedikodusal". Bu sakıngan, inkarcı, tetikte duran gülme pratiği, güldürü geleneğinde çeşitli biçimlerde kendini gösterdi. Padişah karşısında karagöz oynatan karagözcüler, kasti olmayan bir biçimde dahi olsa padişaha karşı saygısızlık ya da hiciv imasında bulunduğu düşünülebilecek çokanlamlı sözlerden kaçınmak veya böyle sözleri düzeltmek için soğuk terler dökebiliyordu (Siyavuşgil, 1941: 49n, ve 52n). Kentsel folk kültürün (özellikle İstanbul) bir parçası olan ve diğer folk kültür türlerine göre grotesk melezleştirmenin (*hybridisation*) çok daha yoğun olduğu karagö-

---

17 Fıkranın Gölpınarlı (1961: 221) ve Walker ve Uysal (1966: 229-32) anlatmalarında Tatar dilberlerin yerini kör veya küçük gözlü bir askerin alması grotesk tahayyülün kültürel tarihi açısından anlamlıdır.

18 Bkz. "Keloğlan ile Kırk Haramiler" (Alangu, 1990:73).

19 Bu masalın iki varyantı için bkz. "The Keloğlan and the Köse" (Uysal, 1989) ve "Keloğlan ile Köy Ağası" (Alangu, 1990).

20 Bkz. "Keloğlan ile Padişah" (Alangu, 1990).

zün -yabancı seyyahların aktarımları bir yana bırakılırsa- elimizde bulunan metinlerinde, diğer folk kültürel anlatıların tam tersine devletlü figürlerin boy göstermemesi başlıbaşına anlamlıdır.[21] Öte yandan, 1900'lerde, karikatürler tek tek incelenerek yayımına onay verildiği zaman, çizerler resmin altına konan diyalog veya yazıları silinebilir kalemle yazarak karikatürlerinin sansürden geçmesini sağlamışlar, sonra da yazıları değiştirerek sansürü "atlatmışlardır". Şu Nasreddin Hoca fıkrası, Belge'nin anlattığı durumun güzel bir folk anlatısal versiyonudur: Hoca, kasaba halkıyla birlikte Moğolların zulmünden kaçmak için uzak, kuytu bir dağ köyüne gider. Bir gün ahali köy çeşmesinin önünde toplanarak Moğolları çekiştirmeye koyulur. Hoca da onlara katılarak böylesi tiranların cehennemde nasıl azap çekeceğinden dem vurmaya başlar. Tam bu sırada kalabalığın içindeki derviş kılıklı birinin kızgın ve gür sesi duyulur. Onun tebdil-i kıyafet etmiş Timur olduğunu anlayan Hoca, ahaliye dönerek, "buyurun cenaze namazına" der (Boratav, 1996: 264-5). 16. yüzyıldan kalma elyazmalarında, Hoca Alaeddin Keykubat ve I. Murad gibi belirli sultanlara karşı saygılıdır; fakat isimsiz beyler veya yöneticiler ile alay eder. Dahası isimsiz yöneticilere dair fıkralar 17. yüzyıldan itibaren Timur'a atfedilmeye başlanmış ve Timur'a dair yeni fıkralar söylenmeye başlamıştır. Başgöz'ün (1997: 30) belirttiği üzere, kendi yöneticilerini eleştiremeyen insanların, zaten kötü bir şöhrete sahip olduğu için alay edilmesi tehlikeli olmayan Timur'a saldırdıkları düşünülebilir.

"İki cihan arefesinde"

Hem mâduniyet tarihinde ve hem de folk anlatılarda eklemlendiği haliyle *metis*, mâduniyet tarihinin de, folk kültürün de, mâdun konumların düzenlendiği, disipline edildiği, hizaya sokulduğu bir alandan ya da tam tersine tahakküm ilişkilerine direnilen bir karşı alandan ibaret görülemeyeceğini, yasanın buyruğunun, egemen kodun veya hiyerarşik düzenin heterolojik (de Certeau), heteroglosik (Bakhtin) ve yersizyurtsuzlaştırıcı (Deleuze ve Guattari) bir tarzda bozulduğu, yerinden edildiği, başka yönlere saptırıldığı bir ara mekân olarak düşünülmesi gerektiğini gösterir. Tabi / mâdun kesimler, terkedemeyecekleri, orada yaşamaktan başka şanslarının olmadığı ve fakat kendi yasasını onlara dayatan yerde bu yasanın kuralları ile oynadılar, açıklarından yararlandılar, açtığı yarıklardan sızdılar; yani kendilerine dayatılan sisteme bizzat kendilerinin bu sistemi kullanma tarzlarını kurnazca sızdırdılar. Böylece, görünürde kadir-i mutlak olan devlet iktidarıyla onun bu imgesini bozmadan baş etmenin muhtelif yollarını buldular. Mevcut tahakküm ilişkilerini doğrudan ve cepheden reddetmeden ve üstelik böyle bir bütünsel muhalefet bilinci de taşımadan, zekice bulun-

---

21 Tuzsuz Deli Bekir, Sarhoş, Matiz figürleri hakkında bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Tietze (1977: 27); Martinovitch (1933: 44); Siyavuşgil (1961: 17, 24, 38) ve And (1975: 56).

muş hilelerle ondan başka bir şey yaptılar.

Osmanlı mâduniyet ve folk kültür tarihinde yaptığımız bu gezinti, kaçınmacı, sakınmacı, saptırıcı pratiklerin toplumsal tahakküm ve tabiyet ilişkilerinde merkezî bir rol oynadığını gösteriyor. De Certeau'nun (ve bir bakıma Scott'un) gösterdikleri üzere bu pratikler "bize özgü" değildir. Ancak, bunların sözgelimi Avrupa'da olduğundan çok daha fazla bir yer işgal ettiği söylenebilir. Bu noktada, *metis*'in, her ne kadar köklerini antik Yunan'da bulsa da, cisimleştirdiği eylem modeli itibarıyla "Doğulu" bir özellik gösterdiğini kaydetmekte yarar var. Her ne kadar bizim burada sözünü ettiğimiz devleti "idare etmenin" tam tersine Çin devlet mantığı çerçevesinde yapılan bir ayrım olsa da, "doğrudan olumlu eylem" ve "dolaylı olumsuz eylem" ayrımı düşünüldüğünde,[22] *metis* hiç kuşkusuz ikincisinin şahikasıdır. Zira doğrudan müdahaleyi, bozup yapmayı, çiğneyip geçmeyi değil, dolaylı müdahaleyi, ayak uydurmayı ve etrafından dolaşmayı içerir.[23] Denilebilir ki, taktikler, hileler ve numaralar Türkiye toplumunun tarihsel geleneğinde gömülü olan bir üst kod olarak işlemiştir. Söz konusu bu taktikler alanının zorunlu olarak devlet iktidarına karşı bir muhalefet hattı çizmediğini ve bu taktiklerin bizzat kudretliler tarafından da kullanılabildiğini vurgulayalım. "Teba"nın yapıyormuş veya yapmıyormuş gibi yapma taktiklerinin kudretliler cephesindeki karşılığının, denetliyormuş ve bilmiyormuş gibi yapma olduğunu söyleyebiliriz. Böylece karşımıza, karşılıklı bir teatral simülasyon ve dissimülasyon pratiği çıkar. Ancak bizim burada popüler *metis* olarak adlandırdığımız eylem tipi diğer taktik, manipülatif ve örtük eylem biçimlerinden ayrılır. Pragmatik terimlerle söylenirse, *metis* kendi stratejilerini geliştirme kudretinden mahrum olanlar tarafından uygulanır. İleriyi görebileceği, kendisini koruyabileceği, geri çekilebileceği, "kazanımlarını yığabileceği, kendisine ait bir mevki inşa edebileceği ve akınlar planlayabileceği herhangi bir üs"se sahip değildir (de Certeau, 1984: 37).

Kaçınmacı pratiklerin toplumsal tahakküm ilişkilerinde merkezî bir rol oynamasının önemli siyasal ve toplumsal içerimleri olduğu söylenebilir. Zira kaçınma, hile, simülasyon gibi pratikler devlet / sivil toplum (ya da merkez/ çevre) ilişkisinin yapılanışı ve toplumsal güçlerin kümeleşmesi üzerinde etkili olmuştur. Popüler *metis*, devletin "çevre" üzerindeki boğucu hakimiyetinin durmadan alttan oyulduğunu, "güçlü" devlet geleneğine aşağıdan, gizli, manipülatif, sakınmacı pratiklerin eşlik ettiğini gösteriyor. Devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi dolayımlayan "ara mekanizmalar"ın zayıf olduğu koşullarda, popüler *metis* devlet eylemi önünde fiili bir sınır oluşturmuştur. *Metis*'in, dışşal, yabancı, de-

---

22 Bu tartışma için bkz. Baker (1994: 65-8).

23 Raphals (1992) Detienne ve Vernant'ın antik Yunan bağlamında yaptığına paralel olarak, Çin felsefesi ve literatüründe *metis*'e karşılık gelen bir kavram olan "zhi"nin önemini gösterir. "Zhi" (zekâ-akıl), tıpkı *metis* gibi onlarca terimi içeren bir semantik ağın odağında yer alır: "ce" (strateji), "lu" (basiret), "ji" (plan), "yin" (kandırma), "xue" (öğrenme), "yu" (salaklık), "wei" (kurnazlık), zheng (doğruluk).

netlenemez bir güç olarak devlet imgesini beslediği ve bu imgeden beslendiği de iddia edilebilir. Bir mâduniyet poetikası özelliği gösteren "arada" yaşama pratiklerinin farklı tarihsel, yerel, kültürel, anlatısal vb. biçimlerine dönük monografik ve mikrolojik çalışmalar Osmanlı toplumu -ve giderek günümüz Türkiyesi- bağlamında yapılan meşruiyet ve ideolojik hegemonya tartışmalarının zenginleşmesine katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

Abou-el-Haj, R. A. (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, State University of New York Press, Albany.

Ahmet Rasim (1987) *Dünkü İstanbul'da Hovardalık*, Arba, İstanbul.

— (1990) *Ramazan Karşılaması*, Arba, İstanbul.

Ahmed Refik (1987) *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

— (1988a) *Onbirinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1592-1688)*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

— (1988b) *Onüçüncü Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1786-1882)*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Akdağ, M. (1975) *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Alangu, T. (1990) [1967] *Keloğlan Masalları*, Afa Yayınları, İstanbul.

And, M. (1975) *Karagöz: Turkish Shadow Theatre*, Dost Yayınları, Ankara.

Baker, U. (1994) "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 63.

Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and His World*, (çev.) H. Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington.

— (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays by Mikhail Bakhtin*, (der.) M. Holquist, (çev.) C. Emerson ve M. Holquist, University of Texas Press, Austin.

— (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, (der. ve çev.) C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Balıkhane Nazırı Ali Rıza (tarihsiz) *Bir Zamanlar İstanbul*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca.

Başgöz, I. (1997) "Nasreddin Hoca Hikâyeleri (Tarihsel Gelişme İçinde Bir Konular Analizi)", *Toplum ve Bilim*, 6, ss. 25-47.

Bayrak, M. (1985) *Eşkıyalık ve Eşkıya Türküleri*, Yorum Yayınları, Ankara.

Belge, M. (1983) "Saray Soytarısı ve Dalkavuk", *Tarihten Güncelliğe* içinde, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Berger, J. (1993) *Domuz Toprak*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bhadra, G. (1989) "The Mentality of Subalternity: Kantanama or Rajdharma", R. Guha (der.), *Subaltern Studies VI* içinde, Oxford University Press, Delhi.

Birsel, S. (1991) *Kahveler Kitabı*, Nisan Yayınları, İstanbul.

Boratav, P. N. (1996) *Nasreddin Hoca*, Edebiyatçılar Derneği Yayını, Ankara.

Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, Wildwood House, Hants.

Caferoğlu, A. (1953) "Anadolu Abdallarının Gizli Dillerinden Bir İki Örnek", *Fuad Köprülü Armağanı* içinde, İstanbul.

Chakrabarty, D. (1996) "Marx After Marxism: History, Subalternity, and Difference", S. Makdisi vd. (der.), *Marxism Beyond Marxism* içinde, Routledge, Londra.

Chartier, R. (1998) *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, Dost Kitabevi, Ankara.

Chatterjee, P. (1983) "More on Modes of Power and the Peasantry", R. Guha (der.), *Subaltern Studies II* içinde, Oxford University Press, Delhi.

De Certau, M. (1986) *Heterologies. Discourse on the Other*, (çev.) B. Massumi, Manchester University Press, Manchester.

— (1984) *The Practice of Everyday Life*, (çev.) S. Rendall, University of California Press, Berkeley.

— (1997) *The Capture of Speech and Other Political Writings*, (der.) L. Giard, (çev.) T. Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Detienne, M ve Vernant, J: P. (1978) *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, (çev.) J. Lloyd, Humanities Press, NJ.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, Londra.

Erdoğan, N. (1998) *Making do with State Power: Laughter, Grotesque, and Mètis in Turkish Popular Culture*, yayınlanmamış doktora tezi, Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İngiltere.

Ergene, B. A. (1999/2000) "Mâduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği için Yeni Dersler mi?", *Toplum ve Bilim*, 83.

Faroqhi, S. (1994) "Crisis and Change, 1590-1699", İnalcık ve Quataert (1994) içinde.

— (1995a) *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire*, The ISIS Press, İstanbul.

— (1995b) "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)", Faroqhi (1995a) içinde.

— (1995c) "Sainthood as a Means of Self-Defence in Seventeenth-Century Ottoman Anatolia", Faroqhi (1995a) içinde.

— (1995d) "Political Tensions in the Anatolian Countryside Around 1600 - An Attempt at Interpretation", Faroqhi (1995a) içinde.

— (1995e) "Seeking Wisdom in China: An Attempt to Make Sense of the Celali Rebellions", Faroqhi (1995a) içinde.

— (1997) *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, (çev.) E. Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Gölpınarlı, A. (1961) *Nasreddin Hoca*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londra.

— (1985) *Selections from Cultural Writings*, (der.) D. Forgacs ve G. N. Smith, Lawrence and Wishart, Londra.

Güney, E. C. (1977) "Akıl Kutusu Keloğlan", *Türk Folklor Araştırmaları*, 17, 339, ss. 8129-30.

İnalcık, H. ve Quataert, D. (der.) (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

İnalcık, H. (1978) [1969], "The Ottoman Decline and its Effects Upon the *Reaya*", *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy* içinde, Variorum Reprints, Londra.

— (1973) *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, (çev.) N. Itzkowitz ve C. Imber, Weidenfeld and Nicolson, Londra.

İslamoğlu, H. (1998) "16. Yüzyıl Anadolusu'nda Köylüler, Ticarileşme ve Devlet İktidarının Meşrulaştırılması", Ç. Keyder ve F. Tabak (der.), *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kafadar, C. (1995) *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley.

Kırlı, C. (1999/2000) "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", *Toplum ve Bilim*, 83.

Koçu, R. E. (1950) "Kahve Yasağı", *Osmanlı Tarihinde Yasaklar, Tarih Dünyası Dergisi özel sayısı.*

Kudret, C. (1969) *Karagöz*, II. Cilt, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Lewis, G. (1955) "The Secret Language of the Geygelli Yürüks", *Zeki Velidi Togan'a Armağan* içinde, İstanbul.

Lucassen, J. ve Zürcher, E. Z. (1997) "Conscription and Resistance: The Historical Context", http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/ARMING.htm.

Mardin, Ş. (1990) [1967], "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I* içinde, İletişim, İstanbul.

Martinovitch, N. N. (1933) *The Turkish Theatre*, Theatre Arts Inc., New York.

McGowan, B. (1994) "The Age of the Ayans, 1699-1821", İnalcık ve Quataert (1994) içinde.

Mehmed Tevfik (1991) *İstanbul'da Bir Sene*, İletişim, İstanbul.

Moyle, N. K. (1990) *The Turkish Minstrel Tale Tradition*, Garland Publishing, New York ve Londra.

Mutman, M. (1997) "Özne: Bir Başka Arşiv", *Toplum ve Bilim*, 73, ss. 5-29.

Nutku, Ö. (1977) *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.

Ocak, A. Y. (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Oğuz, B. (1997) *Türk Halkının Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, III. Cilt, Simurg, İstanbul.

Orhonlu, C. (1987) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı*, Eren Yayıncılık, İstanbul.

Quataert, D. (1994) "The Age of Reforms, 1812-1914", İnalcık ve Quataert (1994) içinde.

Rudé, G. (1980) *Ideology and Popular Protest*, Lawrence and Wishart, Londra.

Raphals, L. (1992) *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Tradition of China and Greece*, Cornell University Press, Ithaca.

Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.

Sevengil, R. A. (1985) *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*, İletişim, İstanbul.

Singer, A. (1994) *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge.

Siyavuşgil, S. E. (1941) *Karagöz: Psiko-Sosyolojik Bir Deneme*, Maarif Matbaası, İstanbul.

— (1961) *Karagöz: Its History, Its Characters, Its Mystical and Satirical Spirit*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Spivak, G. C. (1988a) "Can the Subaltern Speak?", C. Nelson ve L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, University of Illinois, Urbana.

— (1988b) "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", R. Guha and G. C. Spivak (der.) *Selected Subaltern Studies* içinde, Oxford University Press, Delhi.

Tevfik, M. (1991) *İstanbul'da Bir Sene*, İletişim, İstanbul.

Tietze, A. (1977) *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*, Gebr. Mann Verlag, Berlin.

Uysal, A. E. (1989) *Selections From Living Turkish Folktales*, Atatürk Culture Center Publication, Ankara.

Walker, W. S. ve Uysal, A. E. (1966) *Tales Alive in Turkey*, Harvard University Press, Cambridge.

Yetkin, Ç. (1984) *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, Say Kitap, İstanbul.

Yetkin, S. (1996) *Ege'de Eşkıyalar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E.-J. (1997) "The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844-1918", http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Armingzu.htm.

Making do with the state: Subalternity and *metis*

The article maps the ways of making do with the state in Ottoman subaltern history and folk culture. Largely drawing upon de Certeau's work, it defines "popular *metis*" as tactical, diversionary and heterologic practices performed by subaltern groups; i.e., ways of using, escaping without leaving, making do with or living in the other's territory. A prolific inventory of popular *metis* including forms of practical intelligence, tactical creativity, trickery, simulation, dissimulation, disguise, and vigilance, was employed to be able to trick, evade, escape, and cope with the apparently omnipotent state power in subaltern history as well as in the representations of encounters with the rulers in the folk tradition of laughter. It was intertwined with a grotesque imagery in the latter case. The subaltern subject thus dwelt in a liminal space *vis-à-vis* the state, being neither able to accept nor able to reject the law of the place. Such practices help undo the prevalent discursive binaryisms of obedience / rebellion, consent / dissent or ideological incorporation / subversive challenge, and thus have a deconstructive and deterritorialising force.

Mâduniyet okulu, post-kolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi?

*Boğaç A. Ergene**

Bu yazıda, 1980'li yılların başından beri Batı tarih yazımında önemli bir etki yaratan "mâduniyet[1] ekolünün" (*subaltern school*) post-kolonyal bir eleştirisi sunulacaktır. Aşağıda da görüleceği üzere bu eleştiri, tarihçi ile tarihin öznesi arasındaki ilişkinin ve tarihçinin "ortaya çıkardığı" varsayılan tarihsel bilginin sorunsallaştırılmasını içermektedir. Bu bağlamda iki farklı -ama ilişkili- noktayı özellikle vurgulayacağım bu yazıda. İlk olarak; mâdun öznenin (*subaltern subject*) beyan etme (*enunciation*) bağlamındaki iktidarsızlığının tazammunlarından bahsedeceğim, ki bu bağlamda Gayatri Spivak ve Hans Georg Gadamer'in düşünceleri bizim için özel bir önem kazanacak. İkinci olarak, mâdunu seçkinden ayıran kültürel ve sosyo-iktisadi sınırların geçirgenliğini vurgulayacağım. Bir başka deyişle (ve Gyan Prakash ve Homi Bhabha'nın kendi çalışmalarında da gösterdikleri üzere), mâduniyet okulunca mâdun özneye atfedilen homojen karakterin geçerliliğinin yeniden sorgulanması gerektiğini düşünüyorum. Bu bağlamda, Stuart Hall'ın mâdun ve seçkin gruplar arasında varolduğunu düşündüğü ve Bakhtin'e referans vererek kavramsallaştırdığı türde bir gruplar arası etkileşim kavramsallaştırmasına (ya da diyaloğa) özel bir önem vereceğim. Dolayısıyla, genel olarak bütünlüklü ve homojen bir kütle olarak düşünülen mâdun grupların mübhem, melez ve akışkan nitelikte olan yapıları üzerinde duracağım. Bundan ayrı olarak vurgulanacak olan diğer bir tez de, bu gruplar arasındaki çatışmanın "diyalogcu" yapısının ancak

(*) Ohio State Üniversitesi, Tarih Bölümü.

1 "Subaltern" kelimesininin bu makalede benimsenen anlamına uygun yeni Türkçe bir karşılık bulamadım sözlüklerde. Daha çok eski Türkçe'de kullanılan "madun" kelimesinin en uygun anlamı verdiğini düşündüğüm için yazımda bu karşılığı kullanacağım. Bu sözcüğün anlamı için Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lugat*'ına bakınız (1997, 14. baskı, Aydın Kitabevi, Ankara).

mâdunlar ve seçkinler arasındaki ilişkinin "mimik" yapısı göz önüne alındıktan sonra anlaşılabileceğidir.

Son olarak, Osmanlı köylülüğü ve devlet-toplum ilişkileri üzerine gelişen tarihçiliğin bu yazıda değinilen görüşler bağlamında bir yorumlaması yapılacaktır. Mâduniyet ekolünün ve bu ekolün post-kolonyal eleştirisinin etkilerine Osmanlı tarihçiliği içinde rastlanmamaktadır hâlâ. Biz "Osmanlıcılar" hâlâ bir başlangıç için beklemekteyiz.

I.

Mâduniyet ekolü, Hindistan'daki kolonyal ve milliyetçi tarih yazımının eleştirisinden kaynaklanmıştır. Bu ekol ile ilişkili tarihçilere göre, kolonyal ve milliyetçi tarih yazımları "modern Hint ulusunun" yaratılmasını, tamamen ve diğer grupları dışlayıcı bir şekilde Hindistan'lı seçkilerin başarıları olarak gördükleri için elitisttirler. Kolonyal tarih yazımına göre bu "başarılar" İngiliz yöneticilerin, kurumların ve politikaların uygulamaları sonucu ortaya çıkmış iken, milliyetçi tarihçiler bu "başarıları" Hint kökenli seçkinlere, kurumlara, fikirlere ve hareketlere atfetmişlerdir (Guha, 1982: 2).

Mâduniyet ekolüne göre ise kolonyal ve milliyetçi tarih yazımları, *halkın* bu sürece kendi başına ve seçkinlerden bağımsız olarak yaptığı katkıları göz ardı etmektedirler. Bir başka deyişle, elitist tarihçilik, önemli aktörleri Hindistan'ın hakim grupları ya da kolonyal idareciler değil de mâdun sınıflar / gruplar olan, halka ait otonom bir politik alanın varlığını görmezden gelmektedirler (Guha, 1982: 4). Bu eğilime karşı mâduniyet ekolü, alternatif bir Hindistan tarihi kurmayı amaçlamaktadır: Bu ekolle bağlantılı olan tarihçiler geçmişte varolmuş bulunan yerli mâdun kimliğini keşfetmeye çalışırlar, çünkü "... eğer tarih ulus-devlet, bürokratik akılcılık, kapitalizm, bilim ve ilerleme gibi bazı zafer kazanmış kavramların ve güçlerin yaptığı geçit resmini kutlayan bir anlatıdan daha fazla bir şey olacaksa, tarihçi 'marjinal' sesleri ve anıları, unutulan düşleri ve direniş belirtilerini kurtarmak / yeniden keşfetmek için çabalamalıdır" (Pandey, 1994: 214). Bir başka deyişle amaçlanan, tarihsel olarak geçerliliği bulunmadığı varsayılan "tarihî" anlatıların, çok da önemli politik tazammunları olan bir unutuşunu ortadan kaldırmaktır.

Bu noktada, mâdun öznenin otonom olduğu iddiasının sorunlu olduğunu vurgulamak istiyorum. Ranajit Guha'nın kendisi bu sorunun varlığını, mâdun özneye negatif -bağımsız ya da otonom değil- bir bilinç atfederek zımnen kabul eder: "... kırsal alanlarda varolan idari otorite kitlesel isyanlarla sarsılmaya başladığında, mâdunun, kimliğini kendine ait olan kültürel terimlerle değil de düşmanınınkilerle -ki bu negatif bilinçliliğin karakteristik bir belirtisidir- öne sürme dürtüsü çok da anlaşılır bir şekilde tahrik olur" (1983: 71). Guha'ya göre

> isyancı, düşmanının alametlerini (*insignia*) kendine mal ederek kendi mâduniyetinin emarelerini ortadan kaldırmayı umar. Dolayısıyla (ve) kaçınılmaz olarak, isyan sürecinde köylü negatif olarak inşa edilmiş bir tasarıma dahil olur... Şüphesiz ki bu tasarım bir iktidar perspektifi sunmaktadır, ama bu tasarımın öğeleri tam da kendisine karşı isyan edilen otorite yapısından alınmıştır. Dolayısıyla isyancı "ödünç alınmış" bir dille konuşur - başka dil bilmediği için düşmanının dilini kullanır (1983: 75).

Buna göre isyancıların amaçlarını, inançlarını ve "mantığını", seçkinlerinkiler olmadan anlayamayız. Gayatri Spivak'ın vurguladığı üzere " 'seçkinin' düşünüşü olmadan 'mâdun' ortaya çıkamayacağına göre, genelleme (bir genel bilinçlilik teorisi modeli), tanım gereği tamamlanmamıştır - felsefi bir terminoloji kullanırsak 'asli olmayan' (*nonoriginary*) ya da daha eski bir kullanımla '*unsuprunghlich*,' yani ibtidai olmayandır (*nonprimordial*)" (1996: 212).

Spivak, mâdun öznenin kendisine ait olmayan belgelerde kendini temsil edebilme yeteneğinden kuşku duyar. Hintli mâdunlar, geriye seslerinin aracısız olarak duyulabileceği hiçbir tarihsel kaynak ya da belge bırakmamışlardır. Tam da bu yüzden, Guha mâdunların faaliyetlerinin, inançlarının ve tasarılarının keşfinin, seçkinlerce hazırlanan dokümanların yeni yollarla okunmasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmektedir (1983: giriş). Bu dokümanları kendi "arzuları hilafına" ("*against the grain*"), ya da bir başka deyişle, yazılış nedenlerini ve ideolojik belirlenmişliklerini göz önüne alan eleştirel bir üslupla okumak, Guha'nın, alternatif ve politik olarak daha tercih edilebilinir yorumlamalar üretebilmek için önerdiği bir yöntemdir. Bu yöntemin ise -muhalif bir tarih yazım yöntemi olmak açısından ne kadar yeni olduğu kuşkulu olmasının yanı sıra- Guha'nın dile getirdiği iddiaları gerçekleştirebilmek bağlamında sorunları vardır. Örneğin Spivak'ın dul Hindu kadınların, eşlerinin ölümleri ardından kendilerini yakmaları geleneği (*sati*) hakkında yazdıkları, bu eleştirel metodun sınırlarını göstermektedir bize (1988). Spivak'a göre *sati* hakkındaki belgeler, 19. yüzyılda bu pratiğin meşruiyetini tartışan kolonyal ve yerli-ataerkil söylemlerin izlerini taşımaktadırlar. Dahası Spivak, adı geçen çalışmasında yakılmak üzere yatan/yatırılan kadınların -mâdun öznelerin- seslerini duyurma yetilerinin olmadığını gösterir. Mâdun kadınların tarihî belgelerdeki suskunluğu, tarih içinde bilinebilir olanın sınırını göstermesi bakımından önemlidir: Beyan edebilme yetisine sahip fail pozisyonunda olmayan bir kadının sesini duyabilmek ve duyurabilmek imkansızdır. Mâduniyet, tanımı gereği, konuşmaya muktedir olamama anlamına gelmektedir; ve mâduniyeti bu şekilde tarihsel bilginin sınırı olarak kabul etmek ise, mâdunun sesini tarih içinde "yeniden keşfetmek" amacını terketmek, onu tarihin curufundan kurtarmak gibi bir projeye direnmek, ve mâdun öznenin otonom olduğu iddialarını sorgulamak anlamına gelmektedir (Spivak, 1988: 276).

Florencia Mallon'a göre, mâdunu, seçkinlerin kaleme aldıkları belgelerde keşfetmek çabası, onlara daha önce seçkinlerce atfedilen kimliklerin içi dışına

çıkmış bir şekilde ve bu sefer de olumlanarak yeniden atfedilmesinden başka bir sonuç çıkarmayacaktır ortaya (1994: 1512), ki bunu Spivak, "Ötekini, Kendinin gölgesinde oluşturma" olarak tanımlıyor (1988: 280). Spivak'a göre mâdunun varlığı, görüşleri ve iradesi, içinde bulunduğu belge okuma sürecine bir selahiyet vermek isteyen tarihçinin teorik kurgusundan başka bir şey değildir (1996: 213). Nitekim, "Güney Asya tarihinin yeniden incelenmesi, 'gerçek' mâdunları söylem'den bağımsız ve ona öncel bir şekilde ortaya çıkarmaz... Asıl mâdunlar ve mâduniyet, söylemin katları arasında, onun suskunluklarında, körlüklerinde ve ideolojik olarak belirlenmiş telaffuzlarında ortaya çıkar" (Prakash, 1994: 1482).

Yine de Mallon, tarih yazma sürecinin tarihçide geliştirebileceği sezi yetisinin önemi konusunda ısrarlıdır. Mâduniyet projesi bağlamında ortaya çıkan çelişkili eğilimlerden bahsederken, tarih yazımı için gerekli olduğunu düşündüğü bir gerilimden bahseder: Mallon'a göre bu gerilim "(tarih yazımı)' tekni(ği) ile (tarihçinin) politik tercihleri arasında, ve (aynı zamanda) belgeleri "inşa edilmiş metinler" olarak gören postmodernist-edebi bir bakış ile tarihçilerin, bunları, ne derece sisli ve kısmi bir manzara sunarlarsa sunsunlar, insanların hayatına açılan 'pencereler' olarak görme eğilimleri arasında" ortaya çıkmaktadır (1994: 1506). Mallon'a göre bu gerilim, çözümü olmayan bir çelişkiden kaynaklanmakla birlikte tarihçiye ilham verip onu teşvik edebilecek bir niteliğe sahiptir.

> Ben de, (unutulmuşluktan) kurtarmaya çalıştığım tarihsel öznelerin resimlerine dokunabilmek isterim; yine de biliyorum ki "kurtarılacak 'gerçek Rani (özne)' yok." İşte, tam da bu noktanın vurgulanması gerekiyor. Geçmişi "bilmek" ve geçmişi yaratanları tanımak için gösterilen çelişkili çaba, bizi, çok da belirgin bir resim çizmeyi reddeden arşiv belgelerine yöneltmektedir. Gene de, iktidar ilişkileri ve bu ilişkiler içinde yer alanların karşılaştıkları insani, ahlaki ve felsefi sorunlar hakkında benzersiz ipuçları sağladıkları için arşiv belgeleri olmadan yapamayız. Deneyimlerime göre bizi dürüst kılan sürecin kendisidir: Kişinin ellerini arşiv tozuna bulaması, ayakkabılarını saha araştırması sırasında çamurlaması; hem kendimizin hem de 'öznelerimizin' gündelik hayatta karşı karşıya kaldığı sürprizler, bocalamalar, haksızlıklar... Her ne kadar hiç bir şeyi kesin olarak bilemeyeceğimize şartlanmış dahi olsak, zaman zaman, yalnızca bir dakika için bile olsa, gölgelerin arasından biri çıkar ve yanımıza yaklaşır. Karşılıklı diyaloğun yarattığı anlık parıltıda, bir şeyler ortaya çıkmıştır artık; çok kısa bir süre için perdeler aralanmış ve ben kahramanlarımın düşüncelerinin ve iç çelişkilerinin kısmi bir manzarasını görebilmişimdir - benim için işte bu dakikalar, tüm çabalamalarımı değerli kılar (1994: 1507).

Gadamer'e göre "karşılıklı diyaloğun" yarattığı anlık aydınlanma, bizi dürüst kılmaktan başka işlere de yarayabilir. Bu "aydınlanma" sayesinde içinde yaşadığımız "postmodern dünyada" dahi sahip çıkabileceğimiz meşru bir bilgi kaynağına kavuşabiliriz.

Gadamer hermenötiğinin temelinde, bilginin bir diyalog süreci sonucunda oluştuğu fikri yatar (How, 1995; Risser, 1997; Foster, 1991; DiCenso, 1990). Her

ne kadar, Spivak gibi insan düşünüşünün linguistik bir yapısı olduğunu kabul etse de, Gadamer, kişinin lisanî ve entelektüel yeteneğine sınırları olmayan bir gelişme potansiyeli atfederek insanlar arası iletişimde gelişmeye olanak tanır. Gadamer'e göre anlamak, süregiden bir diyalog içerisinde başkalarıyla ortak bir anlayışa varmaktır; bu sürece katılanlar, kendi tarihsel ve linguistik "yerleşikliklerini", başkalarından aldıkları bilgileri özümseyip kendilerine mal ederek ve bunun karşılığında da, kendilerini başkalarının özümsemelerine açarak aşmaya çalışırlar. Bizim tarihsel ve linguistik yerleşikliğimiz -ya da Gadamer'in deyişiyle "önyargılarımız"- aslında, gerçekleşmesi çok da mümkün olan bir tedrici gelişimin başlayabileceği eşik noktalarına işaret eder. Başkalarıyla ortak bir anlayışa ulaşma sürecinde, kimi varsayımlarımızı ne şekilde değiştirmemiz gerektiğini ve tartışılan konular hakkında nasıl daha zengin ve kapsamlı bir anlayış geliştirebileceğimizi öğrenebiliriz. Dolayısıyla Gadamer, katılımcıları olduğumuz diyalogların tarihsel ve linguistik yerleşikliğini kabul etse de, bu yerleşikliği, iletişimi zorlaştıran bir engel olarak görmek yerine, daha zengin anlayışların oluşturulma sürecinde, bir başlangıç noktası olarak görmektedir.

Tarih disiplini açısından bakıldığında (yani Mallon'a geri dönersek), bu model, tarihî belgeleri, tarihçiyle karşılıklı bir diyalog-etkileşim içinde bulunan bir Öteki olarak görecektir (DiCenso, 1990: 109). Tarihi metnin "öteki" olma niteliği, ya da bir başka deyişle, belgenin diyaloğa katılan bir ikinci kişi olarak görülmesi eğilimi, metinde kullanılan dilin çok anlamlı (*polysemious*) yapısında kaynağını bulan ve bu metne, onu kullanan tarihçinin düşüncelerine hitab etme ve onları yanlışlama yeteneği veren bir eleştirel potansiyelin varlığına işaret eder. Dolayısıyla, metinde kullanılan dilin çok anlamlı yapısı, bu metne, tek bir yorum şekli tarafından tüketilmeye direnebilen bir beyan etme gücü verir. Bu bağlamda önemli olan artık belgenin Gerçek anlamı değil, kiminle, ya da hangi tarihçiyle diyaloğa girdiğidir. Bir başka deyişle, tarihi, belgeler değil, bu belgelerin katılımcıları oldukları diyaloglar kurar.

Daha fazla ilerlemeden bir kaç noktanın altı çizilmesi gerekiyor. Düşünceleri arasında bir çok benzerlik olmasına rağmen, Jürgen Habermas ve Gadamer bizi de yakından ilgilendiren çok önemli bir noktada birbirlerinden ayrılırlar. Habermas'ın (1991: 1-43 ve 102-36) aksine Gadamer, bireyler arasında çarpıtılmamış bir iletişim yaratmak ve içinde varolunan gerçekliğin Gerçeğine ulaşmak için, kişiler ve gruplar arasındaki ilişkileri / iletişimi yönlendirecek bir yöntem ya da kurallar sistemi sunmaya kalkmaz. Tersine Gadamer alternatif doğruları kesin olarak yanlışlayan bir Doğru anlayışının varlığını kategorik olarak reddeder ve bu anlayışa ulaşmayı garantileyen tüm yöntemleri yadsır. Bunun yerine Gadamer, gerçekliğin ancak kısmi, öznel ve sezgisel bir şekilde anlaşılabileceğini öne sürer. Mallon'un yukarıdaki alıntıda ifade ettiği üzere, gerçekliğin algılanışı, kişinin varoluşsal konumuna ve gerçeklikle kurduğu deneyimsel ilişkinin niteliğine bağlıdır. "Anlama, aslında, şimdi ve geçmiş arasında kurulmuş ve kişi-

nin içinde yaşadığı anı algılayışına etki eden bir ilişkidir; ... bu süreç, yorumlayıcının 'önyargılarının', başka önyargıların yaratılmasında katkıda bulunmuş ve bulunacak olan tarihsel matrislerin eleştirel ve dönüştürücü etkilerine açılımını içerir" (DiCenso, 1990: 106).

Diğer bir yandan, bu görüşlere bakarak Gadamer ve sosyo-linguistik yapısalcılık arasındaki farkları küçümsememek gerekiyor. Gadamer, bu ikinci akımı temsil eden fikirlere karşıt olarak dilin, dilin "mantığı" (*ratio*) tarafından belirlenmeyen değişimlere açık olduğunu ileri sürer. Kişinin kullandığı dil, dış gerçekliğin biricik karakterizasyonu olarak görülemeyeceği ve kişi, yorumlama ve özümseme yoluyla başka dilleri (dünyaları) öğrenme yeteneğine sahip olduğu için, dış dünyanın algılanışının dilsel olmayan yolları olmamasına rağmen, doğaçlama ve entelektüel dönüşüm her zaman mümkündür. Dolayısıyla, her ne kadar insan varoluşunun göreceliğini ve yerleşikliğini kabul etse de, Gadamer, insan anlayışında linguistik sınırların aşılmasını sağlayabilecek bir potansiyel bulur.

Bir başka deyişle, Mallon'un tanımladığı şekliyle tarihçi ile arşiv belgeleri arasında kurulan diyalog önemlidir. Bu iki fail arasındaki ilişkiden kaynaklanan yerleşik ve öznel bilgi, herhangi bir bilginin olabileceği kadar meşrudur. Stephen Tyler'ın da dile getirdiği üzere, geçmişteki Gerçeği temsil etme iddiası artık inandırıcılığını kaybetmiştir (1986: 122-40). Bir başka deyişle tarihçinin amacı *artık* geçmişin Gerçeğini *keşfetmek* değil, geçmişin, aktif ve açıkkalpli bir öznellikle, şimdide *yaratılmasıdır*. Bu diyalog, sürekli devam eden ve katılımcısı fazla olan bir süreci temsil ettiği için, bu süreç içinde yaratılan bilgi her zaman geçici ve kısmi kalacaktır.

II.

"For Allan White" adlı makalesinde Stuart Hall, yalnızca tarihsel bilginin niteliğinin değil, tarihsel öznenin yapısının da diyalog metaforuna referansla anlaşılması gerektiğini ileri sürer (1996). Mikhail Bakhtin'in çalışmalarına atıfla, öznenin, aynı tarihsel ve linguistik uzamı paylaştığı diğer öznelerle kurduğu ilişkiler sürecinde oluştuğunu / oluşturulduğunu düşünür Hall. Bu bağlamda, Bakhtin'in, kültürel ve sembolik anlamda bir karşılıklı etkileşim olarak tanımlanabilecek "toplumsal diyalog" kavramsallaştırması, "mâdunla" "seçkini" birbirlerinin zıttı olarak karşı karşıya getirerek aralarındaki farklılıkları ve benzemezlikleri vurgulayan bir kutuplaşma metaforu olarak görülemez. Tam tersine, Bakhtin'in karnavallarında farklı toplumsal gruplar arasındaki sınırlar aşılır: Aşağıdakiler, düzenin hiyerarşisini alt üst ederek yukarıdakilerin alanını işgal eder, ki bu bir tarafın diğerine karşı kazandığı monolitik nitelikli bir zafer olmaktan farklı olarak, groteskin saf olmayan melez formlarını yaratır. Bu şekilde Bakhtin, aşağıdakiler ile yukarıdakiler arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulayarak, kültürel

hayatın karmaşık ve müphem yapısını ve kültürel formların, sembollerin, dilin ve anlamın kolayca tersine çevrilebileceğini sergiler.

Hall'a göre bu toplumsal diyalog kavramsallaştırmasının tazammunları, toplumsal etkileşimi diyalektik bir şekilde kavrayışın çıkardığı sonuçlardan son derece farklıdır. Konvansiyonel olarak diyalektik, farklı toplumsal güçlerin birbirlerinin yerini alma mantığını verirken, "diyalojik" anlayış, diyalektik olarak "ayrılan yollar" yerine, karşılıklı olarak etkileşime giren tarafların yapılarındaki müphem noktaları ve kısmi benzerlikleri, bu taraflar arasındaki çelişkinin / düşmanlığın sürekli değişen öğelerini, ve aynı söylem içersindeki farklı aksanların kesiştikleri noktaları vurgular (Hall, 1996: 297). Bu pozisyonun, Gadamer'in Hegel diyalektiğine yönelttiği eleştiri ile olan ortak noktaları ilgi çekicidir. Gadamer'de gördüğümüz diyalojik anlayış, Hegel'e ait olan kati ve kesin tarih bilgisi teleolojisinin yerine kısmi ve yerleşik bir bilgi anlayışı koyarken, Bakhtin'de görülen toplumsal-diyalog anlayışı, Hegel'in -yine yapıları ve kimlikleri teleolojik olarak belirlenmiş- toplumsal güçler, sosyal etkileşim ve ilerleyen tarih kavramsallaştırmalarının yerine daha müphem, muğlak ve belirsiz süreçler ve varlıklar geçirir.

Bu bağlamda, Gyan Prakash ve Homi Bhabha gibi yazarların düşünceleri özellikle önem kazanıyor bizim için. Muhtelif alanlarda çoğul söylemsel temsillerin bulunduğunu fark etmelerinden dolayı, bu yazarların çalışmalarında temsil ettikleri özneler, "mâdun" ve "seçkin" gibi birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan kimliklerle tanımlanamaz. Ne tür bir toplumsal projeye yakın dururlarsa dursunlar, eğer akademikler ve / veya entelektüeller sömürgecileri kolonize edilenlerin, güçlüleri güçsüzlerin, Batı'yı Doğu'nun ve erkeksiliği kadınsılığın karşısına koyarlarsa, hedefi ıskalarlar. Tarihsel özne, toplumsal diyaloğun -Bakhtin'in deyişiyle- "carnivalesque" etkilerini kendinde topladığından dolayı, onu saf, çelişkisiz ve bütünlüklü bir şekilde tanımlama çabası, yalnızca çarpıtmaya ve baskıya yarar. Bhabha ve Prakash gibi post-kolonyal yazarlara göre kolonyalist ve emperyalist politikalar, öznelerini, sistemik melezliğe ve "taklide" (*mimicry*) yönelten bir etkileşime zorlamışlardır. Homi Bhabha'ya göre "halkı 'gerçek ulusal kültür' ile özdeşleştiren yerli entelektüel hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bu insanlar . . . kendi kültürlerini çağdaş Batı'nın iletişim formlarına, teknolojisine, diline, ve kostümüne tercüme edilmiş ulusal metinden oluştururlar" (1995: 209).

Tam da bu yüzden, post-kolonyal dünyada politik tavır, farklı alternatifler adına muhalefeti ve direnişi yükseltmekten daha karmaşık bir hal almaktadır. Hall'a göre diyalojik, farklı toplumsal güçler arasındaki düşmanlık fikrini reddetmese de bizi düşünsel olarak "saf anlardan" uzak durmaya zorlar (1995: 300). Bhabha ise bize sömürgeci ile kolonize edilen arasındaki çatışmanın aslında sömürgeci ile "sömürgeciyi taklit eden" ("struggle between the self and the 'mimicry of the self'") arasında olduğunu hatırlatır. Kolonize edilenin sö-

mürgeciyi taklidi Bhabha'ya göre tam da tamamlanmamışlığından ötürü emperyalizme direnir ve onu dönüştürür:

> Etkili olabilmek için taklit, sürekli olarak kendi fazlalığını, farklılığını ve benzemezliğini üretebilmek zorundadır. Dolayısıyla, taklit olarak adlandırdığım, kolonyal söylem türü bir belirsizliğe sahiptir: Taklit, aslında bir reddetme / tanımama süreci olan bir farklılığın temsili olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda taklit bir ikili ifadedir (*double articulation*); (bir yandan) iktidarı hedeflemesinden dolayı Ötekini kendine maleden karmaşık bir reform, düzenleme ve disiplin modeli olarak ortaya çıkarken (diğer yandan), kolonyal iktidarın stratejik baskısını tahrik eden, toplumsal gözetimin şiddetinin artmasını sağlayan ve "normalleşmiş" bilgiyle birlikte disipline edici güçlere karşı gizli bir tehdit oluşturan "uygunsuzluğa," farka ve itaatsizliğe işaret eder (1989: 235).

Prakash'ın aşağıdaki sözleri tam da bu bağlamda anlam kazanmaktadır:

> Mâduniyet artık seçkinlerin kullandıkları söylemi dışında, iktidarın iradesini ezdiği bir karakterde / şahısta cisimleşen, ayrı bir varoluş biçimi olarak ortaya çıkmaz. Bunun yerine mâduniyet, kendisi olmadan iktidar söyleminin var olamayacağı ve varlığı, hakim söylemin çizdiği stereotiplerde, verdiği kaçamak cevaplarda ve yaptığı dil sürçmelerinde ortaya çıkan, (hakim söylemce, varoluşu) imkansız (olduğu varsayılan) düşünceler, şahsiyetler ve hareketlerle özdeştir (1994: 1483).

Mâduniyet çalışmaları açısından bu belirlemelerin tazammunları açıktır. Aşağıdakinin yukarıdakiyle içiçe geçtiği iddiası, bize bu sürecin nasıl gerçekleştiğini görmemizi sağlayacak kavramsal donanımı edinmemiz gerektiğini ima etmektedir. Bu bağlamda, hangi söylemlerin, kurumların ve dünya görüşlerinin mâdunlar ve seçkinler tarafından ortak bir şekilde kendilerine mal edildiğini bilmemiz gerekmektedir. Ancak bundan sonradır ki bu söylemler, kurumlar ve dünya görüşlerinde gizlenen çatlaklar, sessizlikler ve körlükler ortaya çıkarılabilir. "Aşağıdakilerin", alternatif bir "saklı metin" ("hidden transcript") kurabildikleri durumlarda dahi, bu metni seçkinlerin oluşturduğu hakim söylemden ayıran duvarların, James Scott'un (1990) bizi inandırmaya çalıştığı ölçüde kalın ve yüksek olduğundan emin olamayız: Unutulmamalıdır ki sömürgeci ile kolonize edilen arasındaki farkı açıklarken Bhabha, kolonize edilen mâdunu, sömürgeci seçkinle "neredeyse aynı (olup da), tamamen (eş olamayan)" ("almost the same, but not quite") olarak tanımlamıştır (1989:235).

III.

Osmanlı toplumsal tarihi şimdiye kadar farklı görüş açılarından yazılmıştır. Türkiye'deki sol duruşlu araştırmacılar, 1960'lardan 1980'lere kadar geçen süre içerisinde, Osmanlı sosyo-politik düzenini yönetenler ve yönetilenler arasındaki çelişkilere odaklanan bir perspektifle ele almışlardır. Bu araştırmacılar, Osmanlı İmparatorluğu'nda var olan toplumsal ilişkiler yapısını anlamak için ta-

rihsel materyalizm'in değişik versiyonlarını (Feodal ve Asya Tipi Üretim Tarzları) kullanmışlardır (Akdağ, 1964 ve 1975; Divitçioğlu, 1967; Keyder, 1976; İslamoğlu ve Keyder, 1977; Berktay, 1983 ve 1986/87). Dolayısıyla, Osmanlı toplumsal yapısının ait bulunduğu üretim tarzının niteliği hakkında aralarında bir anlaşmazlık bulunsa da, bu araştırmacıların hemen hepsi üretim ilişkilerinde görülen çelişkileri, toplumsal yapıyı anlamak için önemli bir referans noktası olarak görmüşlerdir.

Bu eğilim, Osmanlı sosyo-ekonomik ve politik yapısını anakronik bir şekilde idealize eden önceki kuşak Türk tarihçilerine bir tepki olarak düşünülebilinir. Bu idealizasyon, toplumsal çatışmanın sosyal, ekonomik ve politik kaynaklarını görmezden gelmiş ve Osmanlı Devleti'yle birlikte hakim sınıfların hareketlerini meşrulaştırmıştır. 1930'lardan 1950'lere kadar olan bir dönemde yazan Barkan ve takipçileri, Osmanlı toplumsal yapısının, adil ve hakça bir sınıflar arası ahenk düzeni olduğunu ileri sürmüşlerdir (Berktay, 1992: 149-61); bu düzen içinde "herkes devlet için, devlet de herkes için çalışmıştır" (Barkan, 1980: 288).

Sol görüşlü araştırmacılarca, Osmanlı toplumsal yapısının önceki idealizayonlarına karşıt olarak benimsenen görece ortak bir tema, kırsal alanlardaki sosyo-ekonomik zorluklardan ve hakim sınıfların fazla vergi toplamasından kaynaklandığı düşünülen köylü ayaklanmalarıdır. Örneğin Celali Ayaklanmaları, toplumsal yapıda görülen çelişkileri ve araştırmacılarca, Osmanlı toplumunun geçirdiği ya da geçirmediği varsayılan deneyimleri temsil etme bağlamında özel bir ilgi toplamıştır. Devlet ve teba arasındaki mücadelenin - ister kentlerde ya da köylerde görülen kalkışımlarda örneklensin, isterse de yönetilen sınıfların, göreli barış ve istikrar dönemlerinde görülen itaatkârlıklarından sorumlu olduğu ileri sürülen "yanlış bilinçlilikte" zımnen sergilensin - Osmanlı toplumunun evrim çizgisinin rotasını belirlediği düşünülmüştür.

Dolayısıyla, bu tarihsel materyalist yorumlama denemeleri, 1980'lerin ve 90'ların mâduniyet ekolüne benzer bir şekilde, yönetenlerle yönetilenler arasındaki mücadelenin varlığını kanıtlamayı ve bu mücadeleyi bir şekilde temsil etmeyi amaçlarlar. Yine de, mâduniyet ekolü perspektifinden bakıldığında, çağdaş Osmanlı tarihçiliğindeki materyalist gelenek, mâduniyet araştırmacılarının kendi çalışmalarında biraz da Clifford Geertz'in etkisiyle gösterdikleri semio-kozmolojik duyarlılığı barındırmaz. Geertz ve takipçilerinin geliştirdikleri "yorumcu" yaklaşımın etkisiyle mâduniyet ekolüne bağlı araştırmacılar, üzerinde çalıştıkları marjinalleşmiş toplulukları, seçkinlerin ideolojik ve dini / kozmolojik etkilerinden bağımsızlaşmış otonom gruplar olarak ele alabilmişlerdir.[2] Bu anlamda, Osmanlı Devleti ile diğer toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin farklı unsurlarını temsil etme yeteneğine sahip bir semio-kozmolojik kavramsal

---

2 Bu bağlamda, farklı zamanlardan ve coğrafyalardan örnekler için Nancy Farris (1984) ve Gail Kligman'ın (1988) yapıtlarına bakınız.

donanımın yokluğu, Osmanlı materyalist tarihçiliği için en büyük eksikliktir. Hatırlamak gerekir ki, Ranajit Guha ancak radikal bir semiolojik yeniden inşa (*reconstruction*) gerçekleştirdikten sonra, Hindistan köylülüğünün "saklı metni" içinde suç ve ayaklanma arasında değişik türde bir ilişki tanımlayabilmiştir.

Türkiye'deki akademik materyalizmin bu zayıflığı, en belirgin bir şekilde, onun Osmanlı toplumunun karmaşık dinî ve kültürel yapısını göz önüne almaktaki eksikliğinde görülmektedir. Bir başka deyişle ifade edersek, bu eğilimin temsilcilerince toplumun hareketlerini ve dünyayı algılama biçimini yakından ilgilendiren gayri-iktisadi bazı faktörlere yeterince önem verilmemiştir. Çoğu materyalist araştırmacı, İslâm'ı ve İslâm'ın dilini, temsil ettiklerini düşündükleri mücadele sürecinde önemli değişkenler olarak almamışlardır. Osmanlı Devleti'nin İslâmî ve ataerkil söylemi Türkiye'deki sol akademik eğilimin dikkatini çekmemiş, ve biraz da bu yüzden, Barkan ve İnalcık gibi eski kuşak tarihçilerle daha kuvvetli organik bağlantıları olan tutucu ve milliyetçi akademik çevreler tarafından uzunca bir müddet tekel altına alınmıştır. Bu çevreler bahsedilen türdeki söylemlerin Osmanlı Devleti'nin toplumsal pozisyonunu meşrulaştıran etkilerinden haberdardırlar: adil ve hakiki bir İslâm devleti olma iddiası, Osmanlılarca politik istikrar ve hanedanın bekaası için gerekli görülmüştür (İnalcık, 1965 ve 1969). İlginç bir şekilde bu tema, 1990'larda yazan ve öncellerinden farklı politik tavırları temsil eden bazı araştırmacılar tarafından da vurgulanmaya başlanmıştır. Huri İslamoğlu-İnan (1994), Karen Barkey (1991 ve 1994) ve Linda Darling (1996) çalışmalarında, Osmanlı Devleti'nin hegemonik gücüne ve tebanın desteğinin kazanılmasına yarayan söylemsel ve maddi kurumlarına dikkat çekmişlerdir.

Devletle teba arasındaki ilişkilerin bu "yeni" yorumunda göz ardı edilen ise, Prakash'a göre alternatif tarih kurgularının içinde yeşerebileceği "çatlaklardır." Bhabha'nın Kendi ve Öteki arasındaki neredeyse görünmez olan farkı fark etmesini sağlayan eleştirel bakışın yokluğu, bu "yeni" çalışmaların en büyük eksikliğidir. Bu eksiklik yüzünden devlet ile vergi veren teba (reaya) arasındaki ilişki, temelde ehl-i örfe karşı ortak çıkarlar çevresinde biraraya gelinen ve devletin meşruiyetinin hiçbir şekilde tartışılmadığı sorunsuz bir birliktelik olarak temsil edilmektedir: İslamoğlu-İnan, 17. Yüzyıldan sonra açık köylü isyanlarının olmayışını, devlet ile köylü arasındaki göreli ahenge ve çıkar birliğine bağlamaktadır. Darling, Osmanlı Devleti'nde, tebanın çıkarlarını ciddi ve meşru bir muhalefetle karşılaşmadan etkileme yeteneği görmekte, Barkey ise Celali İsyanlarını daha önce sol araştırmacıların yaptığı gibi sosyo-politik çelişkilerin belirtileri olarak görmek yerine, bu süreci Devlet'in politik, ideolojik ve askeri üstünlüğünü, tüm muhalif çevrelere, herhangi bir meşruiyet krizine girmeden kabul ettirdiği bir başarı hikâyesi haline getirmektir. Prakash'ın bu tür yaklaşımlara getirdiği eleştiri aşağıdaki alıntıda farkedilebilir:

> Post-kolonyal teorisyenler için Derrida'nın yaptığı en büyük katkı, muhalif talepleri marjinlere iten politikaların, varolan kurumların ezip gözden uzak tutmaya çalıştığı faklılıkları yeniden ifade ederek (*rearticulate*) tersine çevrilebilineceğini; ve muhtelif kurucu mitlerde (*foundational myths*) kaynaklarını bulan otorite ve iktidara meydan okumak için gereken stratejilerin, bu mitlerin ezmeye çalıştığı belirsizliklerde saklı olduğunu ortaya koymasıdır. Bu bakış açısına göre eleştirel çalışma, kaynaklarını hakim yapılardaki çatlaklarda arar (1992: 11).

Dolayısıyla 1990'larda kaleme alınan çalışmaları, yönetenler ve yönetilenler tarafından paylaşılan söylemlere, inançlara ve dünya görüşlerine işaret ettikleri için takdir etsek bile, bu eserlerde yukarıdaki alıntıda bahsedilen türde bir eleştirel yaklaşım sergilenmediğini vurgulamalıyız. Örneğin İslamoğlu-İnan ve Darling'de görüldüğü şekliyle Osmanlı'da geçerli olduğu varsayılan adalet söylemini ele alalım: Bu iki araştırmacıya göre Osmanlı Devleti, kendi adilane karakterini sergilemek amacıyla, vergi veren reayayı yerel ve / veya idari güç odaklarının baskısından korumaya çalışmıştır; bu şekilde devlet, tebanın desteğini kazanmış ve askeri-politik egemenliğini meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda ne İslamoğlu-İnan'ın, ne de Barkey'ın göz önüne almadığı kritik bir nokta ise adaletin, vergi veren reayanın padişah dışındaki vergi toplayıcılardan korunması olarak tanımlanmasının sorunsuz, herkesin ortaklaşa olarak üzerinde birleştiği ve dolayısıyla herkesçe meşru olarak kabul edilen bir tanım olmayabileceğidir. Bu tanım, aşağıda da belirtileceği üzere, hükümdara toplum içindeki tüm kesimlerce kabul edilemeyen bazı nitelikler ve imtiyazlar atfetmekte ve bu nedenle de son derece merkeziyetçi ve mutlakiyetçi bir söylemin öğesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Adaletin bu şekilde tanımlanışı, hükümdarın, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olduğu ve dolayısıyla tüm diğer toplumsal grupların ve sınıfların mutlak olarak üzerinde bulunduğu varsayımlarını içeren bir zihniyetin uzantısıdır. Osmanlı siyasi literatüründe çok da yaygın olarak görülen bu görüşe göre hükümdar, güttüğü "kuzuların" rahatının ve mutluluğunun, eşsiz hikmetine ve tartışılmaz kudretine bağlı olduğu ilahi bir çobandır. Bir başka deyişle hükümdar, başkalarının göremediğini görebilen ve bilemediğini bilebilen "aydınlanmış" bir mutlakiyetçi yöneticidir. Bu siyasi geleneğin en uç örneklerinde, hükümdarın tamamen keyfî bir şekilde hareket edebilme yeteneği bulunmaktadır ki bunun nedeni, hükümdarın hareketlerinin meşruiyetinin, bilgi, hikmet ve erdem açısından hükümdardan çok daha aşağıda olduğu varsayılan teba tarafından sorgulanamaz oluşudur. Tam da bu yüzden, yukarıda tanımlandığı şekliyle adalet, tarafların karşılıklı hak ve ödevlerini temel alan görece eşitlikçi bir politik söylemde değil, her şeyin ve herkesin üzerindeki hükümdarın, tebasına karşı gösterdiği tek taraflı sevgide, yüce kalplilikte ve şefkatte kaynağını bulur.[3]

---

3 Bu konunun daha derinlikli bir tartışması için bakınız Ergene, 1999.

İslamoğlu-İnan, Barkey ve Darling çalışmalarında bir çok defa açık ve zımni olarak atıfta bulundukları bu adalet tanımının ideolojik tazammunlarından ve bu tazammunların işaret ettiği sosyo-politik gerilimlerden habersiz görünmektedirler. Osmanlı toplumunun belli kesimleri - ki bunlar özellikle hükümdarla reaya arasında kalan üst sınıflar ve yerel güç odakları tarafından oluşturulmaktadırlar - bu adalet tanımını, kendilerine atfettikleri bazı hakları, konumları ve imtiyazları zımni olarak tehdit ettiği için kolayca kabul etmemişlerdir. Yukarıda da değinildiği üzere hükümdarın ilahi bir şahsiyet olarak tanımlanması, bu grupların hükümdarla, şeriatı temel alan göreli eşitlikçi bir ilişki kurmalarını engellemiştir (Ergene, 1999).

Yine de, bu muhalif seslerin kendi amaçlarına meşruiyet sağlayan alternatif bir adalet ve idari sistem tanımlamaları, "aşağı" ile "yukarı" arasındaki ilişkileri tanımlarken birbirlerini karşılıklı olarak yalıtan ve dışlayan kavramlar kullanan yaklaşımların terk edilmesi gereğini yadsımamaktadır. Aksine bugün bir çok tarihsel kaynakta alternatif adalet tanımlarını yanyana görmekteyiz. Bir başka deyişle, adaletin, reayanın hükümdar dışındaki güç odaklarından korunması olarak tanımlanması ile adaleti, "şeyleri kendi yerlerine koyarak"[4] katmanlaşmış bir düzeni olduğu gibi korumak ve bu şekilde hakim sınıfların geleneksel haklarına ve imtiyazlarına halel gelmesini engellemek olarak gören bir anlayış her koşulda birbirlerinin zıttı olarak karşı karşıya gelmek durumunda değildirler. Tam tersine, ünlü "adalet dairesi" kavramsallaştırması bir yandan üreticilerin (reayanın) refahının korunmasının önemine işaret ederken, diğer yandan da, imtiyázlı sınıfların sistemin askeri ve politik istikrarı için gerekliliğine işaret etmektedir. Bu gözlem, farklı olmalarına karşın ancak belli tarihsel konjonktürlerde çelişen adalet tanımlamalarının, nasıl ortak bir söylemin öğeleri olarak ortaya çıkabildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla, hükümdar ve onun egemenliğine kafa tutanlar arasındaki sosyo-politik ve ideolojik mücadele, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan terimlerle ifade edilemezler. Osmanlı bağlamına dönersek eğer, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda görülen toplumsal dönüşümün bu iki adalet tanımını karşı karşıya getirdiğini ileri sürebiliriz.

Bu bağlamda, söylemsel alanın heterojen ve çelişkili bir doğası olduğunu hatırlamak durumundayız. Osmanlı arşivlerindeki belgelerin sınırlı ve taraflı yapıları bu gerçeğin unutulmasının ve "alternatif" tarihsel anlatıların oluşturulamamasının nedeni olarak gösterilebilinirse de, "yokluklar", Parakash ve Spivak'ın da çalışmalarında gösterdikleri üzere, tarihçileri susturmamalıdır. Tarihçinin zamansal, mekansal ve dilsel yerleşikliği ("duyarlılıkları", "önyargıları", vs.), onun diğer tarihçilerle ve yararlandığı kaynaklarla girdiği diyalog sürecinde bir şey *yaratabilmesini* sağlayan kaynaklardır. 17. yüzyıl Osmanlı toplumundaki al-

4 Gelibolu'lu Mustafa Ali (ö. 1600), sultana, imtiyazlı sınıfların, Osmanlı toplumsal yapısı içindeki "meşru" haklarının gözetilmesi gereğini hatırlatırken, adaleti bu şekilde tanımlamıştır (Tietze 1979: 19).

ternatif ve / veya muhalif adalet tanımlamaları hakkında hiçbir belgelenmiş ipucu olmasa bile, bilinen tarihi kaynakların çağdaş yorumlamalarındaki kimi çatlakları, suskunlukları ve körlükleri belirleyebiliriz. Bu bağlamda, Osmanlı devlet-toplum ilişkilerine farklı yaklaşımlar arasındaki diyalojik gerilimler, kavramsal sınırlarımızı aşmak için en az tarihi belgeler kadar aydınlatıcı olabilir. Sol duruşlu araştırmacıların çalışmalarında görülen eleştirel eğilimi, Osmanlı'nın kültürel, dinî ve söylemsel öznelliklerine karşı daha yeni araştırmalarda gösterilen duyarlılıkla bir araya getirme özlemi, Osmanlı tarih yazımında yaratılacak bir Gadamerci diyalog sonucu mümkün olabilir.

Elbette ki bir araştırmacının kullandığı ya da kullanmadığı tarihi kaynaklar, yapılan çalışmanın bulgularını ve sonuçlarını etkileyecektir. Yine de, tarih yazımını mümkün kılan bu kaynaklar değildir. Kimi tarihi kaynakların varlıkları ya da yoklukları, tarihçinin tüm yerleşikliğiyle birlikte katılımcısı olduğu diyaloğu ne şekilde ve ne derecede etkileyebildiği sorusuyla bağlantılı olarak önem kazanır. Bu bağlamda, kaynakların yokluğu en az varlıkları kadar önemlidir ve bunun nedeni -yalnızca,- bu yoklukların, tarihçinin görüşlerinin, var olan diğer kaynakların politik ve ideolojik belirlenmişlikleri doğrultusunda etkilenmesindeki dolaylı sorumluluğundan kaynaklanmamaktadır. Belki de daha önemli olarak bizler (ki bunu yukarıdaki tartışma bağlamında rahatlıkla ileri sürebiliriz), "aşağıdakiler" ve "yukarıdakiler" arasındaki diyalojik ilişkiyi bu yokluklarda ve bu yokluklar sayesinde sezebiliriz. Ne de olsa, mâdunun (asla ondan duyulamayacak olan) sesi seçkinin konuşmasında yankı bulmuyor mu?

KAYNAKÇA

Akdağ, Mustafa (1964) "Celali İsyanlarında Büyük Kaçgun", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, no. 2, ss. 1-49.

Akdağ, Mustafa (1975) *Celali İsyanları: Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Bilgi Yayinevi, İstanbul..

Barkan, Ömer Lütfi (1980) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", *Turkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserler 1* içinde, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Barkey, Karen (1991) "Rebellious Alliances: The State and Peasant Unrest in Early Seventeenth-Century France and the Ottoman Empire", *American Sociological Review*, no. 56, ss. 699-715.

Barkey, Karen (1994). *Bandits and Bureaucrats: The Peculiar Route of Ottoman State Centralisation*, Cornell University Press, New York.

Berktay, Halil (1983) *Kabileden Feodalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Berktay, Halil (1986/87) "The Feudalism Debate: The Turkish End - Is 'Tax-vs.-Rent' Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?" *Journal of Peasant Studies*, vol. 14, no.3, ss. 291-333.

Berktay, Halil (1992) "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography", *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde (der.) Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi, Frank Cass, Londra.

Bhabha, Homi (1989) "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *Modern Literary Theory: A Reader* içinde (der.) Philip Rice ve Patricia Waugh, Edward Arnold, New York.

Bhabha, Homi (1995) "Cultural Diversity and Cultural Differences", *The Post-Colonial Studies Reader* içinde (der.) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, Routledge, Londra.

Darling, Linda (1996) *Revenue Raising and Legitimacy; Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, Brill, Leiden.

DiCenso, James (1990) *Hermeneutics and the Disclosure of Truth; A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, University Press of Virginia, Charlottesville.

Divitçioğlu, Sencer (1967) *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi Yayınlan, İstanbul.

Ergene, Boğaç (1999) "Osmanlı'da Adalet Söylemi Üzerine Uzunca bir Not", *Mürekkep*, no. 10/11.

Farris, Nancy (1984) *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton.

Foster, Mathew (1991) *Gadamer and Practical Philosophy, The Hermeneutics of Moral Confidence*, AAR Studies in Religion, Washington.

Guha, Ranajit (1982) "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Subaltern Studies I* içinde (der.) Ranajit Guha, Oxford University Press, Oxford.

Guha, Ranajit (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Oxford.

Habermas, Jurgen (1991) *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*, cilt 1, Polity Press, Cambridge.

Hall, Stuart (1996) "For Allan White: Metaphors and Transformation", *Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde (der.) David Morley ve Kuan-Hsing Chen, Routledge, Londra.

How, Alan (1995) *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Averbury Series in Philosophy, New York.

İnalcık, Halil (1965) "Adaletnameler", *Belgeler*, cilt 2, no. 3-4, ss. 49-145.

İnalcık, Halil (1969) "Şikayet Hakkı: 'Arz-ı Hal ve 'Arz-ı Mazhar'lar", *Osmanlı Araştırmaları*, no. 7-8, ss. 33-54.

İnalcık, Halil (1990) "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler*. Türk Tarih Kurumu, Ankara.

İnalcık, Halil (1993) "State and Ideology under Sultan Suleyman I", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Indiana University Press, Bloomington..

İslamoğlu-İnan, Huricihan (1994) *State and Peasant in the Ottoman Empire; Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, Brill, Leiden.

İslamoğlu, Huri ve Çağlar Keyder (1977) "Agenda for Ottoman History", *Review*, no. 1, ss. 31-57.

Keyder, Çağlar (1976) "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production", *Economy and Society*, cilt V, no. 2, ss. 178-196.

Kligman, Gail (1988) *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*, University of California Press, Berkeley.

Mallon, Florencia (1994) "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, cilt 99, ss. 1491-1515.

Pandey, Gyanendra (1994) "The Prose of Otherness", *Subaltern Studies VIII* içinde (der.) David Arnold ve David Hardiman, Oxford University Press, Oxford.

Prakash, Gyan (1992) "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, no. 31/32, ss. 8-19.

Prakash, Gyan (1994) "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, cilt 99, ss. 1475-1490.

Risser, James (1997) *Hermeneutics and The Voice of the Other, Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany.

Scott, James (1990) *Domination and the Arts of Resistance; Hidden Trancripts*, Yale University Press, New Haven.

Spivak, Gayatri (1988) "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and Interpretation of Culture* içinde (der.) Carry Nelson ve Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana.

Spivak, Gayatri (1996) "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *The Spivak Reader* içinde (der.) Donna Landry ve Gerald Maclean, Routledge, Londra.

Tietze, Andreas (1979) *Mustafa Ali's Counsel for Sultan's of 1581*, cilt 1, Verlag Der Ostrreichischen Akademie Der Wisenschaften, Viyana.

Tyler, Stephen (1986) "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* içinde (der.) James Clifford and George Marcus, University of California Press, Berkeley.

Subaltern school, postcolonial critique, and the issue of knowledge and subject in history: New lessons for Ottoman History writing?

This article attempts to present a postcolonialist critique of the subaltern project, which involves the problematization of the relationship between the historian and his/her historical subject, as well as the "historical knowledge" he/she claims to "retrieve." In this context, the author deals with two different but related issues. On the one hand, he explores the implications of the enunciatory incapability of the subaltern subject for history writing. The ideas of Gayatri Spivak are critical to this issue and receive due attention in the article. Later, the author argues that Hans Georg Gadamer's conceptualization of dialogism can guarantee a provisional but nevertheless relatively legitimate basis for historical knowledge.

On the other hand, the author problematizes the concreteness of the cultural and socio-economic boundaries separating the "subaltern" and the "elite." As Gyan Prakash and Homi Bhabha demonstrate in their studies, the homogeneous character attributed to the subaltern subject should be reconsidered in this context. The author claims that Stuart Hall's conceptualization of Bakhtinian dialogism between the "subaltern" and "elite" groups is very relevant to this issue. Accordingly, the author emphasizes the ambiguous, fluid and hybrid character of the subaltern totality, which was usually considered as one homogeneous unity. It is only after recognizing the "mimic" relationship between the subaltern and the elite that we can understand the nature of the "dialogic struggle" between them.

Towards the end of this paper the author tries to provide an interpretation of the modern historiography on the Ottoman state-society relations in the light of the arguments of this article. Nevertheless, he claims, the influences of the subaltern project and its postcolonial critique are yet to be seen in the Ottoman historiography.

Kutb ve isyan: Osmanlı *Mehdici* (Mesiyanik) hareketlerinin ideolojik arkaplanı üzerine bazı düşünceler

*Ahmet Yaşar Ocak**

Bundan on yıl kadar önceki bir yazımızda,[1] XVI. yüzyılda Anadolu'da meydana gelen mehdîci (mesiyanik) isyanlar üzerinde muhtelif açılardan genel bir tahlil denemesini konu edinmiştik (Ocak, 1991). Bu defa bu hareketlerin ideolojik arkaplanı üzerinde bazı görüş ve yorumlarımızı dile getirmek istiyoruz.

Türkiye sosyal tarihinin en dikkate değer konularından birinin, merkezî yönetim yahut siyasal iktidar ile kırsal kesim arasındaki sıcak çatışmaların bir ifadesi olarak gündeme gelen halk hareketleri, başka bir deyişle, isyanlar ve kıyamlar olduğuna şüphe yoktur. Çünkü bu tür hareketler, merkezle çevre arasındaki çatışmanın en belirgin görüntüsüdürler. Anadolu Selçukluları döneminden itibaren Türkiye tarihinde de merkezle çevre arasında pekçok defalar, merkezin deyimiyle *isyan* veya *kıyam* denilen bu tür hareketler hep olagelmiştir. Modern Türkiye tarihyazıcılığında çoğunlukla bu iki terim farkına varılmadan birbiri yerine kullanılmış olup, daha ziyade birincisi tercih edilegelmiştir. Ancak bu iki terim arasında günümüzde ortadan kalkan anlam nüansının, eski kaynaklarda gözardı edilmediği, merkeze karşı girişilen her hareket için rastgele *isyan* veya *kıyam* tabirinin kullanılmadığı görülür. Bu kaynaklarda *isyan* tabirinin, daha ziyade merkezden gelen bir talebe veya maddî manevî bir baskıya karşı çıkan silahlı hareketler için, *kıyam* tabirinin ise, merkezden herhangi bir talep veya baskı sözkonusu olmadığı halde, varmak istediği bir amacı, bir talebi gerçekleştirmek maksadıyla çevrenin merkeze karşı giriştiği silahlı hareketler için kullanıldığı dikkati çeker. Örnek vermek gerekirse, Anadolu Selçukluları zamanında, 1239-40'taki Babaîler hareketi bir *isyan*, erken Osmanlı döneminde, 1416'daki Şeyh Bedreddin hareketi ise, isyan olarak nitelendirilmesine rağmen

---

(*) Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü.

gerçekte bir *kıyam*dır. Birincisinde Selçuklu merkezî yönetiminin kırsal kesim üzerinde uyguladığı sosyal ve ekonomik baskılara bu kesimden silahlı bir karşı çıkış, ikincisinde ise, sarsılan siyasal ve toplumsal düzenin yarattığı kaos ortamından yararlanmak suretiyle -bazan görünürde başka bir amacı öne koyarak- siyasal iktidarı ele geçirme amacıyla silahlı bir ayaklanma söz konusudur. Bu, Türkiye tarihindeki halk hareketlerinin temel karakteristikleri itibariyle iki kategoriye ayrılabileceğini gösterir.[1]

Bu isyan ve kıyamların, yapısal nitelikleri bakımından da iki ayrı kısımda kategorize edilebileceği hemen dikkatimizi çeker:

1) Birinci kategoride yer alan isyan veya kıyamların merkeze karşı silahlı bir eyleme girişerek amaçlarını gerçekleştirmek istemelerinin dışında, herhangi bir ideolojik özellikleri, bir nitelikleri yoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. yüzyıldaki Yenice Beğ veya Domuzoğlan isyanlarından, Patrona Halil veya Kabakçı Mustafa kıyamlarına, hattâ Derviş Vahdetî hareketine varıncaya kadar akla gelen bir kısım hareketler, ideolojik özellikleri, arkaplanları olmayan hareketlerdir. Bunlar doğrudan doğruya siyasal amaçlarla gerçekleştirilen isyanlardır.

2) Bizim bu yazı çerçevesinde ele almaya çalışacağımız ikinci kategoriye girenler ise, mistik ideolojik bir karakter sergileyen çevre hareketleri, yani başka bir deyişle, *mehdici* (mesiyanik) kıyamlar ve isyanlardır. Bu tür toplumsal hareketleri *ihtilalci mesiyanizm* (messianisme revolutionnaire) olarak adlandırmak mümkündür. Dolayısıyla birinci kategoriden kıyam ve isyanlar, burada söz konusu edilmeyeceklerdir.

Zulüm ve haksızlığa uğramış kitlelerin, içinde yaşadıklarını düşündükleri bozuk düzenin ve adaletsizliğin ortadan kaldırılmasını, zulmün ve adaletsizliğin bulunmadığı ideal bir düzenin kurulmasını temin edecek "ilahî bir kurtarıcı"nın (*Messie, Mesih, Mehdi)* geleceği beklentisi içinde olma şeklinde kısaca tarif edilebilecek olan *Mehdîcilik* veya *Mesiyanizm* (Messianisme), hemen hemen insanlık tarihiyle yaşıttır denebilir (Eliade, 1980: 244-6, 324-5, 338-9). Ama dinler tarihi, tarihen müsbet bir vâkıa olarak ilkçağlardan beri, özellikle eski dünyada yaşayan toplumlar içinde bunun çok yaygın bir inanç olduğunu, bu inancın ise daha ziyade eski Mezopotamya mitolojisi kaynaklı olup Yahudi ve Hıristiyan toplumlarına geçtiğini, Müslüman toplumların ise bu iki kanaldan etkilendiğini göstermektedir.[2] İslâm dünyasında "dinin ve adaletin ihyası için Allah tarafından vazifelendirilen kutsal bir şahsiyet", yani *mehdî* beklentisi, oldukça erken bir devirde kendini göstermiştir. Emevî halifesi I. Muaviye'nin 680'de ölümünü takiben ortaya çıkan iç savaş esnasında, ilk defa, 680-87 arasında devam

---

1 Genel olarak Türkiye tarihindeki bu halk hareketlerini bütün olarak ele alan bir marksist tarih yaklaşımı şu eserde denenmiştir: Yetkin, 1974. Ayrıca bkz. Oğuz, 1997. Bunun dışında son yıllarda bazı Alevî yazarları tarafından Osmanlı dönemindeki Alevî isyanlarını konu edinen, ikinci üçüncü elden kompilasyon tarzı çalışmalar da yayımlanmıştır. Msl. bkz. Öz, 1992.

2 Bu konuda şu eserde tatminkâr açıklamalar bulunmaktadır: de Queiroz, 1968.

eden Muhtar es-Saḳafî isyanında, Müslümanlar bu kavramla karşılaştılar.[3] Bu tarihlerden sonra İslâm dünyasının muhtelif zaman ve mekânlarında mehdîliğe vurgu yapan hareketler sık sık vukûa geldi. Bunların en yeni ve en tanınmışlarından biri, XIX. yüzyılda Sudan'da İngiliz emperyalizmine karşı bir ayaklanma hüviyetinde ortaya çıkmıştı. Ayrıca İslâm mezhepleri içinde, Oniki İmam Şîîliği gibi, esas olarak bu kavrama vurgu yapan mezhepler bulunduğu da bilinmeyen bir husus değildir.[4]

Sayıca fazla olmasa da, İslâm tarihindeki mehdîci hareketlerin toplu tarihi üzerinde bugüne kadar gerçekten önemli araştırmalar yayımlanmış bulunmasına rağmen,[5] Osmanlı tarihindeki mehdîlik ideolojsine bağlı (mesiyanik) isyan ve kıyamların toplu tarihi henüz meydana getirilmemiştir. Halbuki Osmanlı sosyal tarihinde merkez-çevre ilişkilerinin çok mühim bir boyutunu teşkil eden bu hareketlerin analizinin, Osmanlı toplumsal yapısının izahı açısından ciddî veriler sağlayacağına şüphe yoktur.[6]

Anadolu'da daha XIII. yüzyıldan itibaren karşılaşılan siyasal, ekonomik ve toplumsal bunalım zamanlarında bir takım mehdîci hareketler görülmüş, XVII. yüzyıl ortalarına kadar da bunlar zaman zaman tekrarlanagelmişlerdir. Türkiye topraklarında ilk örneğini geniş çaplı bir sosyal patlama niteliğindeki Babaî isyanıyla 1239-40'ta (Ocak, 1996), son örneğini ise Seyyid Abdullah kıyamı ile 1665'te sergileyen mehdîci hareketlerden bazıları üzerinde ancak birtakım tek tek incelemeler yayımlanmış bulunmaktadır. Modern Osmanlı tarihçiliğinde müteaddid defalar yüzeysel bir biçimde bahis konusu edilmiş bu hareketlerin nasıl bir ideolojinin güdümünde geliştirildiği, bu ideolojinin yapısı ve niteliği hususunun pek fazla sorgulanmadığı görülür.

Bizim burada Osmanlı tarihi çerçevesinde üzerinde duracağımız mehdîlik ideolojisini kullanan hareketler ise, daha çok sûfi çevrelerle alâkalı bulunanları olacaktır. Osmanlı tarihindeki bu mehdîci hareketlerin hemen tamamına yakın kısmının, şu veya bu şekilde Sünnî -veya en azından görüntüde Sünnî- yahut heterodoks sûfî çevreler tarafından gerçekleştirildiği, çok dikkat çekici bir vâkıa olarak gözler önünde durur. Sûfîlikle bu hareketlerin nasıl bir bağlantısı bulunabileceği meselesinin bugüne kadar pek sorgulanmamış olması dikkat çekiyor. Oysa bu noktada üzerinde önemle ve hassasiyetle durulması gereken konu,

---

3 İslâm tarihindeki mehdîlik hareketlerinin çok faydalı birer tarihçesi için bkz. Blochet, 1903; Sadighi, 1938; Meselenin ideolojik yönü için ise şunlara bakmak yararlı olacaktır: Darmsteter, 1885; Gencî, nşr. M. Hâdi, Necef 1970; Cafer b. Muhammed el-Askerî, 1977; ve özellikle bkz. Sachedina, 1981; ayrıca bkz. Madelung, "al-Mahdî", *EI2*.

4 Bkz. yukarıki notun ikinci kısmında zikredilen eserler.

5 Yukarıda bahsi geçen yazımızda bu konuyla ilgili literatür verildiğinden burada tekrarlanmayacaktır.

6 Bu konuda giriş mahiyetinde iyi bir çalışma vaktiyle Barbara Flemming tarafından yayımlanmıştır: Flemming, 1987.

merkeze karşı girişilen bu hareketlerin siyasal, toplumsal ve ekonomik nedenleri kadar, bunların liderliğini yapan kişilerin ve etraflarına topladıkları zümrelerin sosyal ve dinî tabanları, özellikle liderlik konumunda olanların karizmatik şahsiyetleri veya hüviyetleridir. Tarihçiler bugüne kadar hep birinci nokta üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmişler, bir tek kişinin nasıl olup da böyle bir işi başlatabildiğini, etraflarına nasıl bu kadar kalabalık kitleleri toplayabildiklerini pek hesaba katmamışlar, katanlar da bunu yine sosyo-ekonomik nedenlerle açıklamayı tercih etmişlerdir.

Biraz daha yakından bakıldığında, bu tür açıklamaların pek yeterli olmadığı, bu dikkat çekici olgunun altında mutlaka başka faktörlerin bulunması gerektiği anlaşılıyor ki, bunlar arasında da akla ilk geleni, lider konumundaki bu kişilerin karizmatik özellikleridir. Bu tür özelliğe sahip liderlerin, sıradan kişilere nisbetle daha geniş kitleleri etkileyebildikleri, başını çektikleri hareketi daha uzun soluklu olarak yaşattıkları, hareketin bastırılması ve kendilerinin ortadan kaldırılmasından sonra bile bu karizmatik özellikleri sebebiyle uzun süre hafızalarda yaşadıkları, etraflarında efsaneler, menkıbeler teşekkül ettiği görülüyor. İşte bizim vurgulamak istediğimiz konu da bu karizmanın, dolayısıyla bir anlamda hareketin ideolojisinin kaynağını teşkil eden özelliktir.

Osmanlı tarihinde bu tür karizmatik özelliğe sahip isyan veya kıyam liderlerinin, mutlaka bir mistik çevreye mensup şahsiyet, ya bir tarikat şeyhi veya bir Türkmen babası olması bir tesadüf eseri değildir. Selçuklu döneminde Baba İlyas-ı Horasânî de bir tarikat şeyhi idi; 1511'de Şahkulu Baba Tekeli, 1512'de Nur Ali Halife, 1520'de Bozoklu Celal veya meşhur lâkabıyla Şah Veli, aynı tarihte Bünyamin-i Ayaşî, 1527'de Şah Kalender, 1528'de Pir Ali Aksarayî, 1557'de Hüsameddin Ankaravî ve nihayet 1561'de Hamza Bali, birer şeyh kimliğiyle taraftarlarının başında harekete geçmişlerdi.[7] Kaynaklarımız bu şahsiyetlerin bu kimlikleriyle ilginç bir propaganda yöntemi uyguladıklarını ve bu sayede taraftarları üzerindeki karizmatik etkiyi arttırarak onları iknâ etmeyi başardıklarını gösteriyor. Bu şeyhlerin, isyan veya kıyam hareketine girişmeden önce bir mağaraya çekilerek uzunca bir süre inziva hayatı yaşayıp riyazatla meşgul oldukları, bu esnada da Tanrı'dan aldıkları mesajla harekete geçip propaganda başlattıkları ve taraftarlarını siyasal iktidar aleyhine ayaklanmaya çağırdıkları değişmez bir süreç olarak hepsinde göze çarpıyor. Baba İlyas-ı Horasânî'nin bu yöntemi tam üç yüz yıl önce denediğini ve çok etkili olduğunu gayet iyi biliyoruz. Şeyh Bedreddin'den başlamak üzere Osmanlı döneminde bu *kutb-mehdî*lerin hemen hepsi de, vaktiyle İbn Bibi'nin el-Evâmiru'l-Alâiyye'sinde Baba İlyas'ın ağzından nakledilen şu ayaklanma propagandasının hemen hemen aynını yapıyorlardı:

> "Sultan kötü bir yaşantı takip etmekte ve fısk u fücur işlemekte, zulüm yapmaktadır. Filan gün filan ayda dostlarımız atlansınlar ve harekete geçmeye hazır olsunlar. Her

7 Bu konudaki literatür için bkz. Ocak, 1991; Ocak, 1998: 268-304.

> kim bizim adımızı işitirse, müfsidleri ortadan kaldırıp halkın halini ıslah hususunda bize uysun. Onları ele geçirdiğimiz ganimetlere ortak yapacağız. Kim bu davetimize karşı koyarsa, onu öldürmekte tereddüd göstermeyin!"[8]

İşte sözü geçen bu şeyhlerin temsil ettiği kimlik, bizi ister isetemez tasavvufun *velâyet* teorisine, onun içinde de *kutb* telâkkisine götürüyor. Mehdîlik iddiasının ise, biraz daha yakından bakıldığı zaman, bu telâkki ile çok yakından ilgili olduğu görülür. Yani bir mehdî kimliğiyle ve propagandasıyla ortaya atılan sûfî hüviyetli her hareket liderinin, mutlaka aynı zamanda kendini *kutb* olarak gördüğü ve bağlıları arasında da öyle kabul edilip inanıldığını tesbit etmek bizi şaşırtmıyor.

Bilindiği gibi *kutb* telâkkisi, tasavvufun temel doktrinini oluşturan *velâyet* teorisinin esasıyla ilgili bir kavramdır. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, XI. yüzyılın sûfî müelliflerinden Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada *velâyet* teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (öl. 908) sözleriyle *kutb* kavramını da bahis konusu eder (el-Hucvîrî, 1982: 330).

Bazan *Ğavs* (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazan da, *sâhibu'l-vakt* veya *Sâhibu'z-zamân* (*Sâhib-zaman*) kelimeleriyle ifade edilmekte olup *İnsân-ı kâmil* kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, sonraki tasavvuf kaynaklarında da genişçe açıklanmıştır. Çok büyük bir ihtimalle İslâm öncesi İran mistik kültürü ve Yeni-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde temele oturan *kutb* telakkisi, *velâyet* teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasında bulunan şahsiyettir. Kâinatta maddî mânevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klâsik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her *velî* hiyerarşisinin kendine mahsus bir *kutb*u vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbu'l-aktâb* (kutbların kutbu) denilen bir tek *kutb* bulunur.[9] Bu telakkinin giderek zenginleştiği, tarikatların XI. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra ise, her tarikat çevresinin, kendi şeyhini *kutb*, hattâ *kutbu'l-aktâb* kabul etmeye başladığı görülür.

*Kutb*un sözünü ettiğimiz hareketlerdeki itici gücünü somut olarak anlatmak bakımından bugün elimizde bulunan en iyi yazılı metinler, Bayramiyye Melâ-

---

8 Ocak, *Babaîler İsyanı*, ekler kısmı s. 219'da bizim yukarıya sadeleştirerek aldığımız metnin Yazıcızâde Ali tarafından *Tarih-i Al-i Selçuk* adıyla anılan çeviri nüshasından nakledilen orijinal metni vardır .

9 *Kutb* teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meseleyle ilgili kaynaklar için bkz. Blochet, 1902; F. de Jong, "Qotb", *EI2*.

miliği çevresine ait bulunmaktadır. Daha önce başka bir yerde de naklettiğimiz bu metinleri (Ocak, 1998: 263-4), konunun anlaşılmasına yapacağı katkı sebebiyle burada bir kere daha nakletmeyi faydalı buluyoruz. Yalnız unutulmamalıdır ki, bu metinlerde karşılaştığımız *kutb* telakkisi, yeni bir olgu olmayıp, çok eski bir tasavvuf telakkisinin Osmanlı dönemine yansımasından başka bir şey değildir. Söz konusu metinlerin en ilginçleri, XVII. yüzyıl Melâmîler'inden La'lîzâde Abdülbâkî ile, XVIII. yüzyılda Bandırmalızâde Hâşim Mustafa'nın eserlerinde yer alır. La'lîzâde *kutb*u aynen şöyle açıklıyor:

> "İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisu'l-haml-i Muhammedî olan *Kutb-i Zeman* dünyadan Âhiret'e hırâmân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt *mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef'âl ve sıfât-ı zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta mütecellî ve kalb-i şerîfleri mir'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül merkez-i kutbiyyetde kâim ve umûr-ı dîni hak ve adl üzre görmek içün min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz*....Evsâf-ı beşeriyyeden bi'l-külliyye pâk ve mücerred ve envâr-ı mahabbet ile....anlar melekiyyet-i tâmme husûle getürmekle... *Kutb-ı 'âlem* intikal itdikden sonra ihvân-ı tarîkatdan her birine gönül koşup ol nûr-i âfitâb-ı mahabbet kangı burc ve matla'dan dırahşân olursa bi-lâ reyb velâ müştebihânın hilâfetine şehâdet iderler ve ba'zısı zâhiren *Kutb-ı âlem* 'in vechinde bir nişan görür ki şahs-ı şerîfini ol nişân ile bilür ve bulur."[10]
>
> "İmdi bi'z-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmiyye rûh-i Muhammedî'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan *aktâb-ı zemân* anların mürşididir, bi'ş–şahs *Sâhibu'z–zeman* ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklîmin imâretine ta'alluk iderse evvelâ *Kutb-i zemân ve Halife-i Nefs–i Rahmân* ol iklîmde zâhir ve nümâyân olup...."[11]

Yine bir Melâmî olan Bandırmalızâde ise *kutb*u şu şekilde anlatıyor:

> "İmdi ey da'vây-ı îman ve ikrar eyleyen hazer eyle ki serhadd-i hakîkatde muhâfaza-i hısn-ı Melâmiyyûn'a Hâtemu'l-Enbiyâ Mürşid-i 'âlem'in a'mâl ve ef'âlini görmeğe ve bilmeğe tâlip olma. *Anların ahvâli akla sığmaz*....(Kul innemâ ene beşerun mislüküm yûhâ ileyye) *mısdâkınca neslen ba'de nesl ve karnen ba'de karn ile'l-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet ve velâyet Hâtemu'l-evliyâ Sultânu'l-Melâmiyyin olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyyetleri (sümme'l-emsel bi'l–emsel) delâletiyle aded-i zevk ve irfanları bî-nihâye olmakdır.* Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velâyete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyriyle zuhûr ider. Hâtemu'l-evliyâ ve Sultânu'l-Melâmiyyin hazerâtının uzv-ı mübârekleri cümle ecsâdı ve kuvâları cümle ervâhı muhîtdir. *Ve her biri bir anda ....dilediği sûret ve ecsâd ile istediği zemanda ve mekânda tayy-ı 'amel eyler. Bir*

---

10 Bkz. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vv. 137b-138b.

11 Bkz. La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye–i Bayrâmiyye (Sergüzeşt)*, s. 7. (La'lîzâde'nin bu eserinin evvelki notta zikredilen yazma nüshası ile bu matbû nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır).

anda hem meşrıkda hem mağribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l–ecsâd olan cesed-i pâki oldığı mahalde görinür. Belki her anda ve her zemanda ve her mekânda bir sûret ile zâhir olur."[12]

Bandırmalızâde eserinin bir başka yerinde ise *kutb* için şunları söylüyor:

" ....(Kutb) her bâr ki ufuk-ı mevâlîd-i selâse ve câmi'-i anâsır-ı erba'a olan insan sûretinde zâhiren ve bâtınan terakkî eylese *ufuk-ı insân olan şâbb-ı emred sûretinde tecellî zuhûr ider, mazhar-ı tâmm olur* (....) Ol zemân mazhar-ı nûr-ı Muhammedî vâriş-i sırr-ı Ahmedî Hâtemu'l-evliyâ ve Mürşid-i âlem tarafından feyz-i rabbâṇî ve rûh-i sultânî irişüp ol vâdîden halâs olursa sırr-ı vahdete irişüp her vâdîden ve her sûretden tecellî-i Zât zuhûr idüp her yüzden görinen (....) sâcid ve mescûd zâkir ve mezkûr olup müntehâsı kalb-i mürşide mi'râc idüp...."[13]

Bu metinler, *kutb* telâkkisinin şartlar zuhur ettiğinde nasıl bir kitle ayaklanmasını harekete geçirebileceğini bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır. Bu metinlerde çizilen *kutb* portresi, kutsal bir ilâhî varlığı anlatması itibariyle pek çok bakımlardan dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre *kutb*, gerçekte rûh-ı Muhammedî'dir; Allah'ın tecellîgâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür. *Nübüvvet* ve *Velâyet*'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adâlet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından *halîfe ve hakem* kılınmıştır. Kısacası *kutb*, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalâde bir varlık, âdetâ Allah'ın kendisidir. Metinlerin bütün dolambaçlı üslûp gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak *kutb*, yalnız mânevî değil, fakat özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adâleti hâkim kılacak *Mehdî* kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, *Sâhibu'z-zemân* (veya *Sâhib-zemân*) olarak düşünülmüştür. *Sâhib-zemân* aynı zamanda *Sûret-i Rahmân*, yani Allah'ın görüntüsüdür.[14] Böylece *kutb*un hem dinî hem de dünyevî (daha doğrusu siyasî) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir, ki bu, Anadolu Selçuklu döneminde Baba İlyas-ı Horasânî'nin ve Şeyh Bedreddin'den başlayarak XVI. yüzyıldaki Kızılbaş çevrelerinde meydana gelen bütün isyan ve kıyamların liderleri olan şahsiyetlerin, nasıl o kalabalık kitleleri peşlerine takabildikleri sorusunun cevabını ortaya koyuyor. Çünkü onlar, en iyi ve açık örneklerini yukarıya naklettiğimiz Melâmî metinlerinde gördüğümüz üzere, bu inançlarının tabii sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin

---

12 Bkz. Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvâru'l-Melâmiyyîn ve Esrâru'l- İlâhiyyîn*, Millet Ktp., Manzum, mecmûa nr. 737, vv. 157b-158a.

13 Bkz. *age.*, vv. 153b-155a.

14 Bkz. La'lîzâde, v. 140a.

gayri meşrû olduğuna inanmakta, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de, kendi *kutb*ları olduğuna iman etmektedirler. Nitekim La'lîzâde Abdülbâkî, *kutb*un *"İmâmu'l-mü'minîn ve Halîfe-i Seyyidü'l-mürselîn"* olduğunu da söylüyor.[15] Bu, açıkça Osmanlı saltanat ve hilâfetinin reddi anlamına gelir.

İşte Osmanlı döneminde merkeze karşı ayaklanan liderler, çok muhtemel olarak Şeyh Bedreddin'den itibaren bu *kutb-mehdî* iddiasının fiilî sahipleri olarak Osmanlı iktidarına karşı *Sâhib-zeman* kimliğiyle harekete geçmişlerdi. Onların böyle bir doktrin sahibi olarak merkezî yönetime karşı çıkışlarını, garipsememek gerekir. Nitekim sûfî çevrelerin siyasî iktidarlara yönelik bu tür hareketlerinin, tasavvuf tarihinde daha önce rastlanmış başka örnekleri de bulunmaktadır. *Kutb*un bu dinî-siyasî çifte misyonunun, *Hurûfîlik*'te de bahis konusu olduğunu çok iyi biliyoruz. Bu sebeple Hurûfîler'in Fazlullah-ı Esterâbâdî (öl.1394) zamanından itibaren Timur devletine karşı bir kaç defa hurûç teşebbüsünde bulunduklarını kaynaklardan takip edebiliyoruz. Timur İmparatorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurûfîler'in önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467 yılında ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarı ile yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.[16]

Görülüyor ki, tasavvuf dünyasında bazı çevrelerde, kendinin *kutb* olduğuna ve taraftarlarınca da öyle kabul gördüğüne insanlar içinde bazıları, belki yaşadıkları bozuk düzenin etkisiyle, zamanla kendilerini mevcut düzeni ıslah etmek, hattâ bunun ancak hakim siyasal iktidarı ortadan kaldırıp kendininkini ikame etmek suretiyle gerçekleştirmeye tanrı tarafından yetkili ve görevli kılındığına inanan şeyhler ortaya çıkmıştır. Sultanlar bu durumu eski tarihî tecrübelerle çok iyi bildiklerinden, hemen daima bu çevreleri yakından takip altına almışlar, buralarda cereyan eden her hareketi dikkatle izlemişlerdir. II. Murad'ın Hacı Bayram-ı Velî'yi, Kanunî Sultan Süleyman'ın İbrahim-i Gülşenî'yi bu endişelerle huzurlarına çağırıp sorguladıkları, onları bizzat yakından tanıyarak böyle bir niyetlerinin olup olmadığını anlamaya çalıştıkları iyi bilinir. 1925'teki Şeyh Said, 1930'daki Menemen olayları, hiç şüphesiz zamanın siyasal iktidarının kafasında da aynı korkuları uyandırmış olmalıdır.

---

15 Bkz. *age.*, aynı yerde.

16 Msl. bkz. Gölpınarlı, 1973: 26-8.

KAYNAKÇA

el-Askerî, Cafer b. Muhammed (1977) *El-Mehdi'l-Mev'ûdü'l-Muntazar inde Ulemâi Ehli's-Sünneti ve'l-İmâmiyye*, Beyrut.

Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvâru'l-Melâmiyyîn ve Esrâru'l- İlâhiyyîn*, Millet Ktp., Manzum, mecmûa nr. 737, vv. 157b-158a.

Blochet, M. E. (1902) "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA*, XX/2 (Juillet-Août), ss. 61-110.

Blochet, Edgar (1903) *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris.

Darmsteter, J. (1885) *Le Mahdi depuis les Origines jusqu'à nos Jours*, Paris.

Eliade, Mircea (1980) *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris, Payot, II.

Flemming, Barbara (1987) "Sahib-kıran und Mahdî: Türkischhe Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Reigerung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus* içinde, Budapeşte.

Gencî, (1970) *el-Beyan fî Ahbari Sâhibi'z-Zaman*, nşr. M. Hâdi, Necef.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1973) *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara.

el-Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî (1982) *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.

de Jong, F. "Qotb", *EI2*.

La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye–i Bayrâmiyye (Sergüzeşt)*.

La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vv. 137b-138b.

Madelung, W. "al-Mahdî", *EI2*.

Ocak, A. Y. (1991) "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler)*, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, Ankara, ss. 817-825.

Ocak, A. Y. (1996) *Babaîler İsyanı yahut Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul.

Ocak, A. Y. (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt Y., 2. baskı, İstanbul 1998.

Oğuz, Burhan (1997) *Türk halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, 3 cilt, İstanbul.

Öz, Baki (1992) *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, Ant Yay, İstanbul.

Sachedina, Abdülaziz (1981) *Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*, Albany.

Sadighi, G. H. (1938) *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siècle de l'Hégire*, Paris.

de Queiroz, Maria Isaura Pereira (1968) *Reforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles: Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques*, Paris.

Yetkin, Çetin (1974) *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, 1. bs., 2 cilt. May Yay., İstanbul.

Kutb and revolt: Some thoughts on the ideological background of Ottoman messianic movements

The aim of this paper is to analyze the messianic *kıyams* (revolt) and *isyans* (rebellion) in Ottoman history. Popular movements and protests as direct confrontations between the central administration and the rural population constitute an important aspect of Turkish social history. Though used interchangeably in modern Turkish historiography, the terms *kıyam* and *isyan* have different meanings in Ottoman sources. The term *isyan* implied armed movements organized against a particular decision or oppression by the center whereas *kıyam* referred to those movements that did not simply react against such governmental policies but had their own goals. *Kıyams* and *isyans* may be categorized according to their structural characteristics: the movements that carry a direct political aim without an ideological background and the messianic movements that have a mystical and ideological character. Messianism implies the expectation of the coming of a 'spiritual savior' (messiah) who will establish an ideal order within which there will be no oppression or injustice. There are some important studies on messianic movements in Islamic history but a comprehensive study of messianic *kıyams* and *isyans* in Ottoman history is yet to be written. The analysis of these movements would enable us to better grasp the Ottoman social structure. This paper focuses on the messianic movements that were related with sufi circles. Usually, the political, social and economic reasons behind these movements are emphasized but there is also the need to look at the social and religious background of the leaders and groups around them and especially at the charismatic identity of these leaders. Every sufi leader who claimed a messianic identity saw himself as a *kutb*. The role of *kutb* within these movements is also analyzed with reference to particular cases.

Kahvehaneler ve hafiyeler: 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı'da sosyal kontrol

*Cengiz Kırlı**

Osmanlı Arşivleri'nde, 1840-1845 yılları arasındaki döneme ait "havadis jurnalleri" adını taşıyan bir seri belge, içerik itibariyle son derece özgün bir yere sahiptir. Bu yüzlerce sayfa belgede, o dönemde sıradan İstanbul insanının kahvede, sokakta, çarşı ve pazarda ve hatta evlerinde yaptıkları sohbet ve dedikodulara kulak kabartan hafiyelerin jurnalleri kayıtlıdır. Jurnaller incelenmeye başlandığında ilk akla gelen sorulardan biri, Osmanlı devletinin bu dönemde neden özel hafiyeler aracılığıyla halkın ne konuştuğuyla bu kadar yoğunluklu bir şekilde ilgilendiğidir. Şüphesiz, bu soruya verilebilecek en genel ve aşikar cevap, halkın daima siyasi meseleler hakkında konuştuğu ve kendilerini yönetenleri eleştirdiği, yöneticilerin de kendileri ve daha genel olarak devletin işleyişi hakkında halkın ne düşündüğüne hiçbir zaman kayıtsız kalmadıklarıdır. Bunun bir göstergesi olarak yüksek devlet ricalinin ve hatta bizzat padişahların halkı şahsen gözlemek ve 'düzen bozanları' cezalandırmak amacıyla İstanbul sokaklarında tebdil-i kıyafet dolaşmaları göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı devlet yöneticilerinin sokaktaki insanın ne yaptığı ve ne düşündüğüyle ilgilenmesinde pek şaşırtıcı bir yan olmadığı iddia edilebilir. Ancak, bu çalışmada tartışılacağı üzere, halkın günlük sohbetlerinin bu derece *sistematik* bir biçimde dinlenilmesi, kaydedilmesi ve değerlendirilmesi başlıbaşına yeni bir olgudur.

Osmanlı sıradan insanının günlük yaşamını etkileyen siyasal ve sosyal meseleler hakkındaki görüş ve düşüncelerini anlayabilmek ve zihniyet dünyalarını anlamlandırabilmek açısından bu jurnaller son derece önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu jurnalleri okudukça, 19. yüzyılın ortalarında halkın, Tanzimat reformlarını algılayışlarını ve tepkilerini, yeni vergi sistemi hakkında düşündükle-

---

(*) Binghamton Üniversitesi, Tarih Bölümü.

rini, yükselen fiyatlardan, düşen yaşam standartlarından şikayetlerini, bürokrasinin üst kademelerindeki yeni atamalara dair dedikodularını, Mısır'da, Balkanlar'da ve imparatorluğun diğer bölgelerinde meydana gelen ayaklanmalar ve bağımsızlık hareketlerine dair görüşlerini, ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer devletlerle olan ilişkilerine dair düşündüklerinin neler olduğu hakkında önemli ipuçları elde edebiliriz. Dolayısıyla bu raporların kapsamlı bir içerik analizi kendi başına son derece önemli bir çalışma alanı olmakla birlikte, bu yazıda raporlardaki genel temalara sadece bir nebze değineceğim.

Takibeden sayfalarda daha ayrıntılı tartışacağım üzere, sosyal kontrol ve gözetleme *(surveillance)* mekanizmalarındaki değişimler, yalnızca siyasal iktidarın yönetim uygulamalarına dair teknik bir problem değildir. Bunlar, siyasal iktidarın meşruiyetinden, toplumsal hak ve özgürlüklere varıncaya değin kapsamlı bir değişim ve dönüşüme dair ortaya konulabilecek sorunsalların temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla, bu yazının amacı, en genel ifadeyle, Osmanlı devletinin böylesine sistematik ve ayrıntılı bir sosyal kontrol ve gözetleme faaliyetinin, 19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum ilişkilerini düzenleyen ilkelerin yeniden formülasyonu açısından öneminin altını çizmektir.

Jurnaller[1]

Jurnal faaliyeti hakkında detaylı bilgiden şimdilik maalesef yoksunuz.[2] Söz gelimi, bu faaliyetin ne zaman başladığı, ne kadar yaygın olduğu, jurnallerin nasıl hazırlandığı veya hafiyelerin kimler olduğu gibi sorulara kesin bir cevap vermek pek mümkün değil. Bu konularda yapacağımız kestirimlerin pek çoğu, ancak bu jurnallerin satır aralarından çıkarabildiklerimize ve az sayıda arızî delile dayanıyor. Eldeki en erken tarihli jurnal 1840 yılına aittir. Bununla birlikte, 1820'lerin sonu veya 1830'lara ait benzer jurnallerin bulunması da olasılık dahilindedir. Hafiyelerin kimler olduğu sorusunu aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakırsak, jurnallerin hazırlanma sürecine

---

1 Burada jurnal kelimesiyle yalnızca "havadis jurnallerini" kastediyorum. Bu kelime, 19 yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı yönetimin diline girmiş ve "rapor" anlamında kullanılmıştır. Bununla beraber, istatistik jurnalleri, tahaffuz jurnalleri, nüfus jurnalleri, ihtisab jurnalleri vb. gibi arşivde sıkça karşılanan jurnal türleri vardır.

2 Her ne kadar II. Abdülhamit (1876-1909) döneminde son derece yaygın ve sıkı bir gözetleme faaliyeti bulunduğu bilinmekle beraber, popüler tarih ve anı edebiyatının bu konu hakkında söylediklerinin ötesinde fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Sultan Abdülmecit döneminden kalan 1840'lı yıllara ait bu jurnallerle, Abdülhamit'in kendi döneminden 40-50 yıl önce başlatılan bir uygulamayı devralıp daha yoğunlukla sürdürdüğü anlaşılıyor. Bu arada belirtmekte fayda var; 19. yüzyılın ikinci yarısına ait zaptiye arşivleri henüz araştırmacıların kullanımına açılmadı. Zaptiye arşivlerinin açılmasıyla bu jurnal faaliyetinin ileriki aşamalarına dair şu an karanlıkta olan pek çok nokta aydınlığa kavuşabilir.

ilişkin biraz daha kesinlikli tahminlerde bulunabiliriz. Jurnallerdeki el yazılarının göreli olarak çok fazla çeşitlilik göstermemesi, bu jurnallerin bizzat hafiyeler tarafından değil, bu işle görevli kâtipler tarafından kağıda geçirildiği düşüncesini uyandırmaktadır. Daha da önemlisi, 1844 yılına ait, dönemin Emniyet Müdürlüğü olan Seraskerliğe bağlı ve jurnal faaliyetinden sorumlu olduğu anlaşılan Tomruk'a ait bir maaş bordrosunda "haber çalmakla görevli" hafiyelere ve kâtiplere ayrı ayrı ödeme yapıldığı açıkça belirtilmektedir (Cevdet-Zaptiye 2076). Muhtemelen, hafiyeler duydukları haberleri sözlü olarak kâtiplere aktarıyorlar, kâtipler de bunları yazıya dökerek ilgili makamlara iletiyorlardı.

Jurnal faaliyeti hakkında emin olduğumuz bir olgu ise, bu jurnallerin Osmanlı hükümet kademelerinde son derece önemli bir yere sahip olduğudur. Bir kısım jurnallerin farklı elyazılarıyla yazılmış kopyalarının arşivde farklı tasniflerde bulunması, jurnallerin farklı birimlere ayrı ayrı sunulup değerlendirildiklerini göstermektedir.[3] Ancak daha da önemlisi bu raporlar dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'e (1839-1861) kadar gitmekteydi. Jurnallerin kapak sayfalarında belirtildiği üzere, her hafta Seraskerlik'ten ve 1845 yılından sonra Seraskerliğin yerini alan Zaptiye Müşirliği'nden Sadrazam'a iletilen jurnaller, Sadrazam tarafından başkent halkının halet-i ruhiyesinin yazılı ifadeleri olarak, okunmak üzere padişaha sunuluyordu.

Jurnallerde sözü geçen yerler 19. yüzyıl ortalarında İstanbul'daki gündelik yaşam mekanlarına dair önemli ipuçları da vermektedir. İstanbul'da sıradan insanın neler konuştuğuna kulak kabartmak için kahvehanelerden daha uygun bir mekân hayal etmek zordu. Dolayısıyla hafiyeler, jurnallerde geçtiği biçimiyle, "havadis çalmak" için en çok kahvehanelerde konuşlanmışlardı. Kabaca bir hesapla, kahvehane muhabbetleri elimizdeki jurnallerin 2/3'ünü oluşturmaktadır. Bu anlamıyla kahvehaneler tartışmasız en önemli gündelik yaşam mekanı olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte, kahvehanelerin yanısıra, sohbetin olduğu heryerde hafiyeleri görmek mümkündür: berber dükkanları, camiler, sokaklar, hamamlar, kayıklar, mezarlıklar, hatta han odaları ve evler .

Hafiyeler günlük konuşmaları son derece dikkatle dinleyip ezberlemekle yükümlü idiler. Hafiyelerin yazdırdığı bu jurnallerin amirleri tarafından dikkatle gözden geçirildikten sonra padişahın bilgisine sunulduğu anlaşılıyor. Böylece hafiyenin muhtemel bir dikkatsizliği anında farkedilip düzeltilebiliyordu. Örneğin, havadis jurnallerinin birisinde, Balatalimanı'nda bir kahvehanenin yanındaki kalafatçı dükkanında, o civarda bulunan terkedilmiş bir fırından söz edil-

---

3 Bu farklı el yazılarıyla yazılmış kopyalar Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin Cevdet Dahiliye ve Zaptiye tasniflerinde yer almaktadır. Bu tasniflerde yer alan jurnaller tarihsiz ve imzasızdır, ancak içeriklerinden 1840'lara ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her halûkarda Cevdet tasnifinde yer alan jurnallerin, daha çoğu 1310 Öncesi İradeleri arasında bulunan jurnallerin bir parçası olduğu anlaşılıyor. Bu yazı için kullanılan jurnallerin listesi yazının sonundaki kaynakça bölümünde verilmiştir.

mektedir. Ancak hafiye burada yanlışlıkla Baltalimanı diye yazdırmıştır. Zira Baltalimanı'nda kalafatçı dükkanı bulunmadığı ve bu yanlışlığın amir tarafından farkedilip Baltalimanı'nın Yeniköy olarak düzeltilmiş olduğunu, hafiyenin ilk raporuna iliştirilen başka bir rapordan anlıyoruz (İrade-Dahiliye 3218).

Jurnal raporlarının en çok göze çarpan özelliklerinden birisi anlatım üslûbundaki tekdüzeliktir. Raporlarda anlatılan her bir dedikodu benzer bir anlatımla yazılmıştır. Örneğin, "Firuzağa'da Veli'nin kahvesinde gece bekçisi Hasan Ağa'nın nakli" türünden bir anlatımla başlayan paragraf ardından "naklin" kendisi ile sürer ve en son olarak "söylediği işitilmiş olduğu" ile biter. Raporların kompozisyonunda hafiyelerin herhangi bir yorumu yok gibidir; bütün sözler sanki o sözleri söyleyen kişiden doğrudan alıntılanmış bir biçimde yazılmıştır. Bazı sohbetler ise diyalog biçiminde yazılmıştır; öyle ki bu raporları okuyan kişi bundan 150 sene önce İstanbul'da kahvehanede, sokakta veya birinin evinde geçen sohbetlere kulak kabartıyormuş hissine kapılabilir. Sanki hafiye hiç bir yorum yapmadan, yalnızca duyduğunu yazmakla yükümlü bir stenograf görevini üstlenmiş gibidir. Bununla beraber hafiyelerin her zaman pasif dinleyici durumunda olduklarını düşünmemek gerekir. Arada sırada hafiyeler ya bizzat sohbeti yapan kişilerden birisi olarak veya süregiden sohbeti belirli sorularla yönlendiren kişiler olarak karşımıza çıkar. Şüphesiz bu soruları kendi meraklarını tatmin etmek için yapmıyorlar, kendilerine tenbih edildiği üzere, halkın belli konular hakkında nabzını yokluyorlardı. Bu anlamda, hafiyeleri kamuoyu yoklaması yapan modern anketörlere benzetmek herhalde fazla abartılı olmaz.

Raporları okudukça söz konusu sohbetlerin yapıldığı yerler ve sohbeti yapan kişiler hakkındaki bilgi hayret edilecek derecede ayrıntılıdır. 'Halk şöyle düşünüyor, şöyle diyor' türünden genel referansların sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Raporlar öylesine ayrıntılıdır ki, raporda yer alan herhangi bir sözün nerede ve kim tarafından söylendiğine ek olarak, bazı durumlarda hangi ay, hangi gün ve hatta hangi saatte o sözün söylenildiği dahi yazılmıştır. Sözü söyleyen kişilerin yalnızca isimleri değil, eğer varsa ünvanları, mesl'ekleri, hangi mahallede oturdukları, çoğu zaman evli olup olmadıkları, veya söz konusu kişi taşradan İstanbul'a ticaret veya başka bir amaçla geçici olarak gelmiş ise nereden geldiği ve hangi handa kaldığı gibi ayrıntılar titizlikle not edilmiştir.[4]

Raporların bu özelliği iki önemli soruyu gündeme getirmektedir. Pek çoğu siyasi sohbet veya Osmanlı yöneticilerinin deyişiyle "devlet sohbeti" olarak tanımlanabilecek olan bu "dedikoduları" yapan kişilerin bu tür muhabbetleri nedeniyle cezalandırıldığına dair herhangi bir işaret yoktur. Diğer deyişle, bu kişiler hakkındaki böylesi ayrıntılı bilgi hiç bir şekilde bunları ihbar etmek ve ardından

---

4 Osmanlı jurnal raporlarının bu karakteristiği benzer ancak daha erken tarihli Avrupa'daki jurnal raporlarından önemli bir farklılık göstermektedir. Örneğin 18. yüzyıl ortalarında Fransa'daki jurnal raporlarında mekânların ve kişilerin anonimliğine dair bkz. Farge (1993) ve Farge (1995).

cezalandırmak amacı gütmüyordu. Belki bazı durumlarda 'çizgiyi' aştığı düşünülen birkaç kişinin cezalandırılması söz konusu olmuş olsa bile, böylesi bir uygulama genel bir kuraldan çok bir istisnaya işaret etmiş gibi görünüyor.[5] O halde sorulacak ilk soru neden bu raporların kişiler hakkında bu kadar detaylı bilgileri içerdiğiyle ilgilidir. Buna bağlı olarak akla gelen ikinci bir soru ise, halk arasındaki söylenti ve dedikoduları dinleyip kaydetmekle yükümlü hafiyelerin dinledikleri insanlar hakkında bu kadar ayrıntılı bilgilere nasıl sahip olduklarıdır.

Hafiyelerin gerçekte kimler oldukları, bu iş için nasıl devşirildikleri gibi sorulara kesin bir cevap vermek eldeki veriler ışığında pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle, hafiyelerin bu kadar ayrıntılı bilgiyi nereden ve nasıl edindiklerine ilişkin söyleyebileceklerimiz sınırlı ve spekülatiftir. Söz gelimi, bu hafiyeler polis kadrolarının içerisinden mi seçilmişlerdir yoksa halktan insanlar arasından mı devşirilmişlerdir? Örneğin 18. yüzyıl ortalarında Paris'te bu tür hafiyelerin toplumdaki sosyal ilişki ağlarının derinlerine nüfuz etme yeteneği açısından, sıradan insandan çok daha uyanık olabilecek olan dilenci, serseri ve suçlu geçmişi bulunan 'marjinal' gruplar arasından seçildiği bilinmektedir (Farge, 1995: 20).

Osmanlı jurnal raporlarına dair bazı göstergeler de hafiyelerin sıradan insanlar arasından devşirildiği fikrini destekler niteliktedir. Raporlar, hafiyelerin sohbetlerini kaydettiği kişilerle tanışık ve hatta arkadaş olduğunu gösteren yüzlerce örnekle doludur. Hatta hafiyelerin en azından bir bölümünün bizzat kahvehane sahipleri arasından seçildiği de çok büyük bir ihtimaldir. 19. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden seyyahlar arasında gözlemlerine en çok güvenilebileceklerden birisi olan Charles White İstanbul kahvehanelerinden söz ederken şöyle demektedir:

> Burada mahallenin dedikoduya ve her şeyi bilmeye meraklı olanları hem özel hem de kamu meselelerini konuşmak üzere biraraya gelir. Bu yüzden kahvehaneler polis tarafından gözlenir; ve hatta birçok durumda kahveciler maaşlı hafiyelerdir (White, 1845: Cilt 1, 282).

Aşağıdaki örnek de, bir kısım hafiyelerin kahveciler arasından devşirilmiş olabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir.

> Tuncana'da Kara Cehennem'in kahvesinde Ömer Efendi'nin nakli: Kara Cehennem Ali Ağa'yı sadrazam çağırtmış, birbuçuk saat kadar oturmuşlar sonra Kara Cehenneme sual ettim kapuya seni niçün çağırtmışlar deyu, oldahi dışarudan gelen onikibin sekban askerine beni başbuğ edip boğaza ta'yin edecekler deyu söylediği işidilmiş olduğu (Cevdet-Dahiliye 12159).

---

5 Zira, raporlarda yalnızca bir kez böyle bir duruma rastladım, o da siyasi değil âdi bir vakaya ait: bir fahişe için süvari askerini elinden vuran bir kavasın, askerle birlikte cezalandırılması için dârüşşûra-ı askeriye'ye havalesini emreden, rapora iliştirilmiş bir not.

Sadrazamın bir kahveciyle ne işi olabilir? Kesin olarak söylemek zor, uydurma mı, onu da bilemeyiz. Ama bu görüşmede ve verilen sözde bir gerçek payı varsa, sebebini tahmin etmesi o kadar da güç değil. Boğaz'da komutan olmak, herhalde kahvesine gelen müşterilerin neler konuştuğunu rapor etmenin bir ödülü olsa gerek.

Raporlarda adı geçen kişiler hakkında neden bu kadar ayrıntılı bilgi bulunduğu sorusuna geçmeden önce, bu aşamada raporların içeriğine biraz daha dikkatli bakmak gerekiyor. Şüphesiz halk arasında konuşulan konuların birebir biçimde hafiyelerin raporlarına yansıdığını düşünmek doğru bir yaklaşım olmaz. Her ne kadar raporlarda kelimenin en geniş anlamıyla siyasi sohbet şeklinde tanımlanabilecek olan birbirlerinden çok farklı konulara yer verilimiş ise de, belli temalar daha yoğunlukla göze çarpmaktadır. Bu temalar arasında halkın padişah, İstanbul ve taşradaki yöneticiler ve rakip devletler hakkında söyledikleri en sık değinilen konulardır.

Raporlarda padişah hakkında halkın düşüncelerine çok büyük bir sıklıkla yer verilmesi, jurnal sisteminin en büyük amaçlarından birisinin padişah hakkındaki popüler duyarlılıkları ortaya çıkarmaya yönelik olduğunu düşündürmektedir. 1840 tarihli aşağıdaki örnek, padişah hakkında halkın hâlet-i ruhiyesine dair jurnal memurunun yorum ve gözlemlerini de içermesi açısından çarpıcıdır.

> Bir mah mukaddem herkesin hâl u tarz u tavrından Mehmed Ali tarafına her ne kadar soğukluk ve teneffür (nefret) anlaşılmış ise de bu defa peyder pey meserretler vuku bulduğundan cem-i nas Mehmed Ali tarafına külliyen nefret ve taraf-ı devlet-i aliyyeye teveccüh ederek Mehmed Ali'nin muzmahill (çökmüş) ve perişan olmasına an-ı semim el-kalb (kalplerinin en derinlerinden) dua eylediklerini ve hatta dün gece meserret-i velâdet-i hümâyûn (padişahın doğum günü) i'lan ve işhaat henminde endaht olunan (atılan) topları kahvelerde ve sair mahallerde işittikleri gibi kimisi inşâ-ı teâlâ Mısır alındı ve kimisi İbrahim Paşa tutulup geldi deyu şâd ve handân olduklarını memur kulları işitmiş oldukları (İrade-Dahiliye 1210).

Gerçekte raporlar halkın padişah hakkındaki olumlu sözleriyle doludur: "Allah padişahımıza tükenmez ömürler ihsan eylesin," "Padişaha isyan eden Allah'a da isyan etmiştir. Mehmed Ali Müslüman değildir," vb. Padişaha atfen sarfedilen sözler aşağı yukarı hep bu mealdedir. Müslüman olsun olmasın, herkes sanki ağız birliği etmişcesine padişaha dualar etmekte, onu göklere çıkarmakta, ona karşı gelenleri ise lanetle anmaktadır. Bütün bu kayıtlardan jurnal memurlarının İstanbul'da padişaha dair olumsuz söz söyleyen tek bir kişiye dahi rastlamadığını mı düşünmeliyiz? Bu soruya kesin olarak cevap verebilmek elbette mümkün değil, ancak bu aşamada en azından iki olasılığın varlığına işaret edebiliriz. İlk ihtimal olarak, eğer hafiyelerin sıradan halk arasından seçildiği savımız doğruysa ve raporlarda söylentileri kaydederken bunu söyleyen kişiyi de zikretmek gibi bir mecburiyetleri oldukları da gözönünde bulundurulursa, hafiyelerin pek çok durumda gayet iyi tanıdıkları belli olan bu kişileri korumak

amacıyla ya bilinçli olarak söylenenlerin içeriğini değiştirmiş olabilecekleri veya bu muhaliflere raporlarında hiç yer vermedikleri düşünülebilir.

İkinci olasılık ise, raporların hafiyeler tarafından herhangi bir biçimde değiştirilmediği ve halkın gerçekten de padişah hakkında son derece olumlu düşünceler taşıdıklarıdır. Tabii ki kapsayıcı bir yargıda bulunmak zor, ancak modernlik öncesi dönemde popüler kültürün en önemli ögelerinden bir tanesi olan, tebânın genel olarak hükümdara "bu dünyanın dışındalığı"yla gelen doğa üstü güçler atfetmesi sıklıkla karşılaşan bir durumdur (Burke, 1978). O yalnızca bir insan değildir; iktidarını ve otoritesini Tanrı'dan alan ve sıradan insanın anlayamacağı meziyetlerle donatılmış doğa üstü bir varlıktır. Elimizdeki raporlarda bu türden bir popüler bilince işaret eden pek çok örnek vermek mümkündür:

> İbrahim Paşa hamamı civarında Şekerci sokağında sakin İsmail ağa'nın Aksaray'da Katib camii ittisalinde kahvede nakli: yeni çıkan Takvim'i [Takvim-i Vekâyi] okudum Allah zevâl vermesin şevketmahab efendimize çok yerler almış. Padişahlar ile başa çıkılmaz, onlar keramet sahibidir ve onların nefesi dağı taşı eritir. Sultan Beyazıd Veli Hazretleri cami yaptırır iken bir kraldan elçi gelip sefer istiyor, git kralına söyle, şöyle parmaklarımı uzattığımla iki gözünü birden çıkarırım deyup kralın anında gözleri çıkıyor. İşte padişahlar böyle keramet sahipleridir (İrade-Dahiliye 1232).

Ancak yine de, popüler kültürün hükümdarı algılayışından hareketle, raporlarda padişah hakkında doğrudan, olumsuz tek sözün bulunmamasını 'halk gerçekten de öyle düşünüyor' noktasında yorumlamamak gerekir. Popüler kültürün hükümdar hakkında ikircikli ve çelişik hissiyatını kabul etsek bile, bu yine de raporlardaki hükümdarı sürekli öven anlatımın daha çok hafiyelerin veya belki de amirlerinin bir tahrifatı olmuş olabileceği yargısını güçlendirmektedir. Zira, bırakın sözlü eleştiriyi, padişaha taş atan, Cuma namazı çıkışı yolunu kesip "seninle dava'yı şerrim vardır" diye tehdit savuranların olduğunu bildiğimiz gibi (Cabi Tarihi, 1992: 105), Karagöz oyunlarında, meddah hikayelerinde padişah eleştirisi hiç de eksik değildi.

George Rudé'nin (1980: 31) "halk bildiği şeytanı bilmediğine tercih eder" sözünü ispatlarcasına, jurnal raporlarında, gerek İstanbul'daki gerekse taşradaki devlet yöneticilerine ilişkin olarak olumlu bir yorum bulmak ise neredeyse imkansızdır. Sadrazam'dan taşradaki vergi tahsildarlarına kadar hemen herkes bu eleştiri ve şikayetlerden payına düşeni alır. Filanca yerdeki valinin halktan nasıl rüşvet aldığını, falanca yerdeki vergi tahsildarının köylüden nasıl zorla mal topladığını raporların bir çok yerinde görmek mümkündür.

Jurnal memurlarının en çok ilgilendikleri gruplardan biri de istanbul ile Avrupa ve Akdeniz limanları arasında ticaret yapan Avrupalı tüccarlardır. Hem Avrupa ve Akdeniz'deki genel iktisadi durum, hem de bu tüccarların kendi ülkelerindeki siyasi duruma yönelik gözlem ve yorumlarının raporlarda neden sıklıkla yeraldığını anlamak güç değil. Bu tüccarların Osmanlı'nın en çok başını ağrıtan

İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya-Macaristan ve Mehmed Ali isyanının en tepede olduğu dönemde Mısır'dan olması bu açıdan anlamlıdır. Bu aşamada hemen belirtelim ki, raporların hepsi Türkçe -ki saray dilinin ağdalı ve gösterişli üslubundan uzak, o dönemin günlük konuşma dilini yansıtır bir üslupla- yazılmış olmakla birlikte, kimi zaman jurnal memuru kulak kabarttığı sohbetin orijinal dilini de belirtmiştir. İstanbul'da o dönemde farklı cemaatlerce yaygın olarak konuşulan Rumca, Bulgarca, Ermenice, Sırpça yanında Arapça, Farsça, Rusça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Romence sohbetlerin de hafiyelerin ilgisine mazhar olduğu anlaşılıyor. Hiç şüphesiz bu kadar farklı dilde yapılan sohbetler İstanbul'un çok renkli kültürünü yansıtmakla beraber, bu çok renkliliği yansıtabilecek kadar geniş tabanlı bir hafiye kitlesine sahip olunduğuna ve o dönemdeki jurnal faaliyetinin boyutlarına da işaret ediyor.

Hafiyelerin bu 'söylentileri' toplarken söyleyen kişilere dair oldukça seçici olduklarını da belirtmek gerekir. Anlatılan olaylar veya olgular söyleyenin ya kişisel deneyimleridir veya ilk elden öğrendikleridir. Örneğin, filanca köyde geçen bir olayı anlatan kişi oradan İstanbul'a geçici olarak gelmiş, kendi gördüğünü anlatan kişidir, veya falanca paşanın azledilmesinin nedenine dair dedikoduyu bizzat paşanın arabacısı nakletmektedir. Bu da bir anlamda, raporlarda sözü geçen söylentileri ve dedikoduları aktaran kişiler hakkında neden bu kadar ayrıntılı bilgi verildiğine dair yukarıda ortaya koyduğumuz soruya cevap vermekte ve jurnal faaliyetinin söylentilerde belirli bir doğruluk veya en azından inanılırlık aramakta olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, raporlarda kaydedilen söylenti ve dedikodular devlet yöneticileri nezdinde yalnızca halkın halet-i ruhiyesinin göstergeleri değildir. Devletin gözünde, jurnallerde anlatılanlar artık kişiden kişiye aktarılan, doğruluğu bilinmeyen anonim söylentiler değil, kaynağı bilinen, doğruluğu tesbit edilen *haberlerdir*.

Söylentinin nasıl habere dönüştüğü, popüler söylemin siyasi içeriğinin nasıl meşrulaştığı ve dolayısıyla Osmanlı devleti nezdinde nasıl böylesine bir statü atladığını anlayabilmek için daha önceki dönemlerde popüler söylemin nasıl algılandığına ve buna uygun toplumsal kontrol mekanizmalarının hangi minvallerde cereyan ettiğine kısaca bir göz atmak gerek.

1840'tan önce sosyal kontrol

> Fesât ve şeytan ruhlu takımının icad edip yaydıkları yalan ve uydurmaları hayr ve şerrini bilmez ve yarar ve zararını farkeylemez ahmakân ve eblehân gürûhı dahı kahvehânelerde ve berber dükkânlarında birbirlerine rivâyet iderek had ve vazîfelerinden hâric ve Devlet-i Aliyye'ye dair kelimât söylemeye cesâret eyledikleri ihbâr olundığına binâen o türlü kelâm söylemeye cesâret olundığı tashîh olunan kahvehâne ve berber dükkânları kapatılıp yıkılarak, gerek dükkân sâhibleri ve gerek faydasız ve boş laf söylemeğe cüret idenler yakalanıp ve cezalandırılıp ve sürülmek lâzim gelüp, ancak bir defa eyicek tenbîh ile îkâz itdirilmek merhametle hükmedene uygun olmağla bu defa

> cûmleye tenbîh ve îkâz içün o türlü dükkânlardan en kötü şöhretli olanlar kapatılıp yıkılarak ve sâhibleri sürülüp ve her semtün hakimler ve zâbitlerine başka başka fermân-ı âlî ile tenbîh olunmağla bundan sonra kahve ve berber dükkânlarında ve diğer dükkanlarda ve halkın toplandığı yerlerde ve ricâl-i Devlet-i Aliyye dâ'irelerinde ve hademe ve katipler arasında vazîfesi olmayan devlet işlerine dâir söz söylemeye cesâret ider her kim olur ise yanında bulunanlarla beraber yakalanıp ve diğerlerine ibret için cezalandırılıp ve hükm-i siyâset icrâ kılınmak içün taraf taraf mahsûs tebdîller [hafiyeler] ve tebdîl oldığı bilinmeyecek âdemler ta'yîn [olunsun] (Cevdet-Zaptiye 302 - metin kısaltılmış ve dili sadeleştirilmiştir).

1798 yılına, III. Selim dönemine ait bu ferman, o dönemde devletin kahvehanelere bakışı ve sokaktaki sözü algılayışı ile yukarıda özetlemeye çalıştığımız 19. yüzyılın ortalarına doğru popüler siyasal söylemi algılayışı arasında nasıl bir zıtlık olduğunu ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu farklılığın altını çizerken, 19. yüzyıl ortalarına kadar devletin sözü ve bu sözün hayat bulduğu kamusal alanı düzenlemeye ve kontrol etmeye yönelik uygulamalarının sürekli ve hiç değişmez bir biçimde tezahür etmiş olduğunu kastetmiyorum. Zira burada kullandığım anlamıyla kamusal alan kavramı ne tümüyle devletten bağımsız bir alan, ne de yalnızca devletin bir disiplin ve kontrol alanıdır. Kamusal alanı ete kemiğe büründüren ve dinamik kılan öge, bu alanın devlet ve toplum arasındaki mücadele, pazarlık ve uzlaşmaların yansıma alanı olmasından kaynaklanmaktadır.[6] Devletin kamusal alan üzerinde uyguladığı sosyal kontrol ve gözlem mekanizamalarının tarihsel olarak değişim ve dönüşümleri, bu mücadele ve uzlaşmaların ve genel olarak devlet ve toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen ilkelerin ana hatlarının çizilmesinde turnusol kağıdı işlevi görebilir. Örneğin Osmanlı devletinin, toplumsal ve gündelik yaşamın hiç çekinmeden en önemli kamusal mekânı olarak tanımlanabilecek olan kahvehanelere ilişkin değişmez bir siyaset izlediğini iddia etmek mümkün değildir. 16. yüzyıl ortalarında İstanbul'a girişinden 17. yüzyıl ortalarına kadar, kahvehanelerin sıklıkla toptan kapatılması, kahveye ilişkin Ebussuud efendinin verdiği olumsuz fetvalar bilinen olgular. Ancak bu katıksız tepkinin neden 17. yüzyıl ortalarından itibaren kesintiye uğradığı ve bu dönemden itibaren - 1826'da yeniçerilerin ortadan kaldırılmalarının ardından gelen kısa süreli kapatmaları saymazsak - neden kahvehanelerin ciddi bir toptan kapanma tehlikesi yaşamadığının açıklanması gerekmektedir. Toplumsal kontrolü sağlamaya yönelik olarak devletin 'modernleşmesi' ve dolayısıyla zaman içerisinde daha az şiddete başvurması veya kahvehanelerin devlet gözünde daha olumlu mekânlar haline gelmesi, ya da tarih literatürünün sık sık başvurduğu psikolojik yaklaşımların (IV. Murad'ın fevriliği veya III. Selim'in munisliği gibi) herhangi bir açıklama gücü bulunmamaktadır.

Bu önemli olguyu açıklayabilmek için, yukarıda verdiğimiz fermana geri dö-

---

6 Bu mücadelenin dilini oluşturan hukuk sisteminin bu açıdan Osmanlı bağlamında değerlendirilmesi için bkz. İslâmoğlu-İnan, 1993.

nüp, "ancak bir defa eyicek tenbîh ile îkâz itdirilmek merhametle hükmedene uygun olmağla bu defa cümleye tenbîh ve îkâz içün o türlü dükkânlardan en kötü şöhretli olanlar kapatılıp yıkılarak" ifadesi üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Görüldüğü gibi devlet 16. yüzyılda olduğu gibi 18. yüzyılın sonlarında da kahvehanelere 'tehlikeli yerler' olarak bakmaya devam etmiştir. Ancak bu 'tehlikeyi' önlemek için toptan kapatmak ve yıkmak yerine, 17. yüzyılın ortalarından itibaren hep diğerlerine 'ibret olsun' bâbında tek tek bazı kahvehaneleri kapatarak bir tür yıldırma politikası izlemeye başlamıştır.[7]

'İbret olsun' türü bir cezalandırma yöntemi büyük bir ihtimalle devletin yalnızca kahvehanelere özgü bir uygulamasını değil, diğer muhalefet kaynaklarına karşı uyguladığı genel bir yaptırım ve cezalandırma yönteminin bir örneği gibi gözükmektedir. 17. ve 18. yüzyıl boyunca sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun değil Avrupa devletlerinin de gittikçe artan bir biçimde 'ibret olsun' türü bir cezalandırma ve yaptırım siyasetine *(exemplary punishment)* başvurmaları Avrupa tarihçilerinin altını çizdikleri bir olgudur. Örneğin Tilly (1990: 101), yoğun toplumsal muhalefete karşı devletlerin böylesine bir cezalandırma yöntemine başvurmalarını, devletin, toplumun muhalif kesimiyle bir uzlaşma arayışı içinde olmasının bir ifadesi olarak değerlendirir. Bu da oldukça yerinde bir tesbit gibi görünüyor, zira 19. yüzyıldan önce devletlerin gücünü fazla abartmamak ve toplumsal muhalefetle başa çıkma olanaklarının son derece sınırlı olduğunun altını çizmek gerek.

Tekrar yukarıdaki fermana dönersek; "merhametle hükmedene uygun" ifadesi Osmanlı devletinin İstanbul'daki toplumsal muhalefete karşı iktidarının sınırları hakkında da fikir verici niteliktedir. 17. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı hükümdarlarının kahvehanelere karşı 'merhameti' doğrudan doğruya yeniçeriler eliyle kahvehanelerdeki muhalefetin yoğunluğuyla ilgilidir. 19. yüzyıl başlarında İstanbul'da Eyüp ve Hasköy mahallelerinde yaklaşık 1.000 ve Boğaz'ın Avrupa yakasında Dolmabahçe'den Rumeli Kavağına kadar olan bölgede yine yaklaşık 1.000 dükkanlık bir esnaf yoklama defterinden öğrendimize göre, o dönemde ortalama her 7 dükkandan bir tanesi kahvehanedir (Başmuhasebe 42648). Çok büyük bir bölümü Müslüman olan kahvehane sahiplerinin ünvanlarına baktığımızda her üç kahvehane sahibinden bir tanesinin bostani, beşe, odabaşı, vb. yeniçeri ünvanları taşıdığını görüyoruz. Yine bu defterden, kahvehane sahibi yeniçerilerin, diğer yeniçeri esnafa oranına bakacak olursak sonuç daha da çarpıcıdır. Esnaflıkla uğraşan her iki yeniçeriden bir tanesi kahvehane sahibidir. 17. ve 18. yüzyıllara dair elimizde benzer bir veri olmamakla beraber, yeniçerilerin o dönemlerde de kahvecilikle yoğunlukla ilgilendikleri bilinmekte-

---

7 Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Örneğin III. Selim'in tahttan indirilmesinin ardından iktidara gelen IV. Mustafa'nın kahvehanelere ilişkin tutumunda da benzerlik vardır. "Kaimmakam paşa; Bazı kahvelerde devlet lakırdısı ederlermiş. *Birkaç tane* öyle kahvelerden kapatasın (Hatt-ı Hümayûn 53975).

dir. Padişahları tahttan indiren, tahta çıkaran, toplumun marjinal sayılabilecek göçmen nüfusunu yönlendirme gücüne sahip bu 'başıbozukların' son derece önemli bir toplumsal güç oluşturdukları aşikârdır. Böylece 17. yüzyılın ortalarından itibaren neden kahvehanelerin toptan kapatılmadığı ve dolayısıyla kahvehanelere karşı devletin 'merhameti' daha iyi anlaşılabilir.

Söylentinin gücü

Söylenti ve bu söylentilerin hayat bulduğu kahvehanelere karşı tahammülsüzlük elbette yalnızca Osmanlı devletine özgü bir tutum değildi. 17. yüzyıldan itibaren kahvehanelerin Avrupa'da da boy göstermesiyle beraber, kahvehane söylentilerinin sosyal düzene karşı bir 'tehdit' oluşturduğu Avrupa devletlerinin de sıklıkla üzerinde durdukları bir konudur.[8] Kahvehanelere karşı devletin olumsuz tutumu elbette bu mekânların kendilerinden menkul gücünden değil, halk tarafından bu mekânların kullanılma biçiminden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, bu mekânlarda gelişen söylenti, dedikodu ve bunların siyasi içerikleriyle ilintilidir. Hem Osmanlı devletini hem de değişik coğrafyalarda hüküm süren başka devletleri de içine alabilecek genel bir yaklaşım geliştirecek olursak, söylenti ve dedikoduya yönetenlerin neden bu kadar tahammülsüz olduklarını birbiriyle ilişkili iki faktöre bağlayabiliriz. Bunlardan birincisi, modern dönem öncesi toplumsal ilişkilerde söylentinin en önemli medya olması ve dolayısıyla halkı yönlendirme kapasitesi, ikincisi ise, mutlakiyetçi rejimlerde siyasetin algılanış biçimidir.

Okuma yazma oranının çok düşük olduğu ve dolayısıyla yazı yolu ile haber yayma kapasitesinin son derece düşük olduğu topumlarda, toplumsal iletişim ve haber yayımı büyük ölçüde söylenti yolu ile gerçekleşiyordu. 1789 yılındaki köylü ayaklanmaları üzerine çalışmasında Lefevbre (1973) haber yayımında söylenti ve dedikodunun gücünü ve köylü ayaklanmalarında ne kadar önemli bir yer tuttuğunu vurgular. Halkı yönlendirme kapasitesi, devlet için söylentiyi kontrol ve baskı altında tutmak için en önemli nedeni oluşturur. Lefevbre'nin de vurguladığı gibi (*age.*: 73) "hükümet ve aristokrasi için bu tür bir haber yayımı basın özgürlüğünden daha tehlikelidir." Bu 'tehlike,' söylentinin belirsiz ve anonimliğinden ve dolayısıyla kontrol edilemez karakterinden kaynaklanmaktadır.

Devletin kamusal mekânlara ve söylentiye karşı tahammülsüzlüğü aynı zamanda, mutlakiyetçi rejimlerin siyaseti kavrayış tarzıyla da tam olarak uyum içindedir. Siyasi pratikleri birbirinde ne kadar ayrı düşerse düşsün, değişik coğrafyalardaki mutlakiyetçi rejimler hükümdar ve tebâları arasındaki ilişkiyi dü-

---

8 1685 yılında Fransa kralının bir bakanı Paris polis şefine gönderdiği yazıda, "Kahve içilen yerlerde her türden insanın ve özellikle yabancıların toplandıkları Krala bildirildi. Bunun üzerine majesteleri, bu insanların bundan sonra biraraya gelmelerinin nasıl önlenebileceğini size sormamı emretti" (Leclant, 1979: 91) demektir.

zenleyen temel bir prensipten hareket etmişlerdir: Siyaset hükümdarın tekelindedir. Dolayısıyla halkın siyasete katılımı, siyasi meseleler üzerinde yorum ve düşüncelerini de dışlayacak bir biçimde kabul edilemez bir olgudur.

Siyasetin hükümdarın tekelinde olması olgusu, iktidarın kapanması veya başka bir deyişle hükümdarın görünmezliği ilkesi ile de kendini gösterir. İstanbul'un fethinden kısa bir süre sonra II. Mehmet (Fatih) tarafından kurumsallaştırılan padişahın görünmezliği ilkesi, farklı derecelerle de olsa yüzyıllar boyunca titizlikle uygulanmıştır (Necipoğlu, 1991: 16). Sefer veya av amacıyla kısa süreli Edirne ziyaretlerini saymazsak, 1830 yılında II. Mahmud'a kadar hiçbir padişah İstanbul'u terketmemiştir (Özcan, 1991). İstanbul içinde dahi padişah sınırlı ve seremonik birkaç etkinlik dışında padişah kimliğiyle halka görünmez: İstisnalar ise yeni sultan tahta çıktığında Eyüp'te kılıç kuşanmaya gitmesi, Cuma namazı dönüşünde halkın arzuhallerinin toplandığı Cuma selamlığı ve Ramazan ayında hırka-ı şerif gibi kutsal ziyaretleri ile sınırlıdır. Padişah'ın padişah kimliğiyle halka görünmesinin altını çizmemiz gerekir, zira bu saydığımız nedenlerin dışında padişahın arada sırada 'düzen bozanları' cezalandırmak amacıyla şahsen tebdil-i kıyafet İstanbul sokaklarında gezdiğini biliyoruz. Ancak tebdil-i kıyafet dolaşması onun görünmezliğine halel getirmez, aksine bu görünmezliğiyle halkı şahsen kontrol eder. Öte yandan, prensipte siyaset tekeli padişahta olduğu için siyaset olgusu da padişahın kendisi gibi gizemli, bilinmez ve anlaşılamaz bir olgudur. Nasıl ki padişahın maddi varlığı dokunulmaz, bilinir ama görünmez bir olguysa, siyasetin kendisi de böylesi bir gizeme sahiptir. Bu yüzden halkın 'devlet sohbeti' yapması padişaha dokunmakla, onun varlığına ihanet etmekle eş bir durum olarak görülmektedir.

Kamuoyunun keşfi

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak, 1840'larda örneklerini gördüğümüz jurnal faaliyeti ve sosyal kontrol sisteminin Osmanlı devletinin daha önceki sosyal kontrol mekanizmalarından[9] biçim, amaç ve uygulama açısından üç önemli farklılığı vardır. İlk olarak, 1840'lardan önceki biçimiyle Osmanlı devletinin sosyal kontrol uygulamalarında bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde, toplumsal disiplini sağlamakta caydırıcı unsur, tebdil-i kı-

9 Sosyal kontrol mekanizmaları derken, dar bir anlamda, yani devletin doğrudan kontrol mekanizmalarını kastediyorum. Zira sosyal kontrol çok geniş bir kavram ve doğrudan uygulanan mekanizmaların çok ötesinde uygulanma biçimleri var. Bu geniş kullanımda, özellikle de 1840'lardan önce, sosyal kontrolun en önemli işleyişini dolaylı ve enformel kanallarda aramak lazım. Özellikle bu konuda kefâlet sisteminin önemine değinmek gerekir. Esnafın komşu esnafa, işverenin yanında çalışana, han sahibinin müşterilerine, mahallelinin birbirine kefil olmak zorunda olduğu bir sistemin doğrudan sonucu her ne kadar bir dayanışma örüntüsü olarak görülebilse de, gerçekte herkesin birbirinin gözü kulağı olması gereken bir sistemin varlığına işaret eder ki, bunun sosyal kontrolun işleyişi açısından son derece önemli sonuçları vardır. Bu açıdan gündelik yaşa-

yafet dolaşan devlet görevlilerine veya bizzat hünkâra çatmanın tesadüfiliğine ve bunun yaratacağı korkunun içselleştirilmesi amacına yöneliktir. Ancak 1840'lardan sonraki jurnallerde gördüğümüz gibi, artık kontrolde tesadüfilik ögesi ortadan kalkmış, bir süreklilik ve kapsayıcılık egemen olmuştur. İkincisi, önceki uygulamalarda amaç 'tehlikeli' söz ve 'düzen bozucu' davranışları cezalandırmaktır. Hünkâra veya yüksek devlet ricaline çatan bu bahtsızların sayısı az olmasa gerek, ancak genel olarak bu sistemin sosyal tabakanın derinliklerine fazla nüfuz edemediğini de düşünmek lazım. Zira sokaktaki, kahvedeki insanlar, tebdil memuru olduğundan şüphelendikleri yabancıların varlığına karşı son derece uyanık yöntemler de geliştirmişlerdi. Örneğin, kahvehanelerde "devlet sohbeti" yapanların, sohbetleriyle ilgilenen sıradan kıyafetli, ama oturuşundan ve duruşundan hiç de sıradan olmadığı belli olan yüksek devlet ricâlinden birisinin varlığını hissettiklerinde, anladıklarını belli etmeden nasıl hemen konu değiştirip, sohbeti devletten beklediklerini anlatan bir arzuhal forumuna dönüştürmeleri Cabi tarihinde birden fazla örnekte anlatılır. 1840'larda ise sosyal kontrolün amacı, cezlandırmak ve korkuyu içselleştirmek değil, toplumsal dokunun içine kesintisiz bir şekilde nüfuz ederek, halkın nabzını yoklayıp bilgi edinerek ve bu bilgiler ışığında toplumsal muhalefetin mecralarını kontrol altına almaya yöneliktir. Üçüncüsü, daha önce bu sistemin amilleri tebdil memurları, yüksek devlet ricali ve hatta padişah iken, bu sistemde sosyal kontrol çok büyük ihtimalle sıradan halk arasından devşirilmiş maaşlı hafiyeler eliyle yürütülmeye başlanmıştır.

Bu farklılıkları belirtirken altı çizilmesi gereken nokta, 19. yüzyılın ortalarına doğru geliştirilen bu sosyal kontrol mekanizmalarının yalnızca yönetime dair teknik bir mesele olarak algılanmaması gerektiğidir. Zira, Osmanlı devletinin bu dönemde giriştiği böylesi kapsamlı ve ayrıntılı bir jurnal faaliyetinin ardında yatan zihniyeti sorgulamak, hem bu dönemde devlet-toplum ilişkilerinin yeniden yapılanmasına hem de Osmanlı iktidarının yeni yönetim anlayışına dair belli sorulara cevap verebilir.

Halkın siyasi sohbetlerinin dinlenilmesi, bunların belgelenmesi, raporların devletin en üst kademelerinde değerlendirilmesi ve siyasi sohbet yapanların ve sohbet yapılan yerlerin kovuşturmaya uğramaması, her şeyden önce Osmanlı siyasal sisteminde daha önce gördüğümüz 'resmî gerçek' ve 'popüler yalan'a dair ayrımın hem siyasi pratikler hem de söylemsel düzeyde yıkılmasına işaret

---

mın pek çok alanını ve özellikle de Osmanlı kent mahallelerini, André Raymond'un da (1995) altını çizdiği üzere, birer dayanışma alanı olarak görmekten çok, birer çatışma alanı olarak görmek daha uygun olabilir. Örnegin, Özer Ergenç'in (1984) 16. yüzyıl Ankarası için verdiği, mahallelinin birbiri için kefil olma zorunluluğu, istenmeyen kişileri mahalleden çıkarabilme hakkı ve mahallede işlenen faili meçhul suçlardan tüm mahallenin sorumlu tutulmasına dair verdiği örneklerin 17. 18. ve hatta 19. yüzyıllarda imparatorluğun geniş coğrafyasında birbirine benzer biçimlerde uygulandığını göstermektedir. Osmanlı'da kefâlet uygulaması için bkz. Saydam, (1997), Ayrıca bu çerçevede mahalle yaşamından örnekler için bkz. Raymond (1995) ve Marcus (1989).

eder. Diğer bir deyişle 'popüler yalanların' 'haber' statüsü kazandığı bir siyasal sistemde bu bir anlamda 'kamuoyu'nun keşfidir.[10]

Kamuoyunun keşfi, siyasal iktidarın temsilinde ve meşruiyet arayışındaki farklılıklarda da kendini göstermiştir. Halkın siyasi sohbetlerinin iktidarın gözünde meşruiyet kazanmasına paralel olarak, siyasetin padişahın tekelinde olması ve görünmezliği arasında yukarıda değinilen ilişkinin de bu dönemde çözülmeye başladığı öne sürülebilir. Bu noktada II. Mahmud'un 'görünürlüğünü' ve yurt gezilerini özellikle vurgulamak gerekmektedir. II. Mahmud, kendisinden önceki padişahlardan farklı olarak,[11] "halkın yaşayışını" görmek amacıyla 1830 ve 1839 yılları arasında beş yurt gezisine çıkmıştır (Özcan, 1991). Bütün bu geziler, halk ve hükümdar arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmak amacına yöneliktir. Yurt gezilerinde ziyafetler yerine gemicilerle zeytin salatası yemek, Cuma namazlarından sonra sorguçlu fesi ve setreli pantolunuyla halk arasında dolaşmak ve hal hatır sormak bu yeni meşruiyet arayışının ve dolayısıyla devlet ve toplum arasında yeni bir mutabakat arayışının göstergesidir. II. Mahmut son Rumeli ge-

---

10 Bu noktada 'kamuoyu' kavramının kullanımı üzerine bir açıklama yapmaya mecburuz. Burada "kamuoyunun keşfi" ile kastetmeye çalıştığımız, "kamuoyu"nun varlığını ya da yokluğunu vurgulamak değil, devletin bunu algılayışındaki değişimi vurgulamaktır. Kamu ve kamuoyu *(public opinion)* kavramlarının son zamanlarda Avrupa tarih yazımında ele alınış biçimi oldukça sorunludur. Özellikle Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1989) kitabının, Avrupa tarihçileri üzerindeki derin etkisinden sonra, kamu ve kamuoyu kavramları demokrasi ve vatandaşlık kavramlarıyla içiçe kullanılır oldu. Habermas'ın tartıştığı biçimiyle devlet ve kamuoyu ilişkisi özünde antagonistik bir ilişkidir. Habermas'tan etkilenerek, Avrupalı tarihçiler - ki bunlar arasında özellikle 18. yüzyıl Fransası üzerine çalışan revizyonist tarihçiler başsırayı almaktadır - Batı Avrupa'da 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan okuma-yazma oranları, gazete vb gibi yazılı materyalin çoğalması ve insanların siyaset hakkında artan ilgileri ile karakterize edilen bir "kamuoyu" nosyonunun ortaya çıktığında neredeyse hemfikir gözükmektedirler. Bu tarih yazınında vurgulandığı biçimiyle, devlet ve kamuoyu arasındaki antagonistik ilişkiden bir siyasal/toplumsal bilinçlilik ortaya çıkmış ve kurulu düzeni devrim veya güçlü reform hareketleriyle dönüştürmüştür. Kamuoyu kavramının bu şekilde kullanımı hem Avrupa'da demokrasi ve vatandaşlık kavramının anlaşılmasında hem de bu kavramları Osmanlı siyasal kültürü ile ilişkilendirmekte oldukça ciddi anakronizmler yaratmaktadır. İlk olarak, kavramın kendisi bir kere "okuyan kamu" düşüncesi ile ilişkilendirildiği için, böyle bir bağlantı içinde, sözgelimi, Osmanlı toplumunda kamuoyunun varlığı gibi bir tartışma zımnen dışlanmış olacaktır. İkinci olarak, "kamuoyu" düşüncesini çerçeveleyen tartışma, genel olarak "kamuoyunun" doğuşu ile Avrupa'daki mutlakiyetçi rejimlere karşı yükselen direnişi eş tutma eğilimindedir. Siyasal sistemin eleştirisi ve daha özel olarak hükümdarın eleştirisi konusunda sıradan insanın günlük dilindeki eleştiri öğesini görmezden gelmek, kamuoyu düşüncesinin ortaya çıkışını, aslında olduğundan çok daha geç bir zamanda göstermek ile sonuçlanmıştır. Kamuoyu kavramının "ilk" olarak Fransa'da mı yoksa İngiltere'de mi ortaya çıktığı üzerine neredeyse milliyetçi diye yorumlanabilecek iki örnek için bkz. Ozouf (1988) Gunn (1983).

11 II. Mahmut'un 'görünürlüğü'nün, ardından gelen Sultan Abdülmecid (1839-1861)ve Sultan Abdülaziz (1861-1876) iktidarı dönemlerinde de sürdüğünü, ancak II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) iktidarın tekrar kapandığını görüyoruz. İkinci Abdülhamid'in saraya kapanması ile ilgili son zamanlarda ilgi çekici makaleler yayımlanmakta, bkz. Deringil (1993) ve Georgeon (1997). Ancak II. Mahmud'un 'görünürlüğü' ve bunun iktidarın temsiliyeti ve meşruiyet arayışına ilişkin anlamı henüz gereğince incelenmiş bir konu değildir.

zisini kendi iktidarı döneminde yayınlanmaya başlayan *Takvim-i Vekayi*'de bastırmıştır. Hatta padişahın bu gezisini kaleme alan devrin vaka-nüvisi Mehmed Esad Efendi gezi notlarını *Takvim-i Vekayi*'de yayınlamadan önce padişaha sunduğunda Sultan Mahmud'un cevabı, hükümdar ve tebâsı arasındaki yabancılaşmayı azaltmaya yönelik yeni meşruiyet arayışlarını göstermesi açışından dikkate değer. "Vâkıâ pek güzel ve san'atlı kaleme alındığına diyecek yok ise de, bu misillü umûma neşr olunacak şeylerde yazılacak elfazın herkesin anlayabileceği surette olması lâzımdır. Öyle 'çetr-gerdûne' ve 'tevsen' gibi şeylerin Türkçe olarak tashîhi muktezîdir" (Lütfi: 1302, V-90). Bunun yanında 1835 yılından itibaren II. Mahmud'un portrelerinin askeri kışlalara, devlet dairelerine ve okullara asılmaya başlanması, iktidarın yeni meşruiyet arayışlarının diğer önemli bir göstergesidir (Lütfi: 1302`, V-50-2; Heyd, 1961: 70; Baykara, 1992: 51-59).

Öte yandan, halk ve kamuoyunun iktidar tarafından keşfi ve jurnal raporlarında görüldüğü üzere, iktidarın sokaktaki insanın günlük yaşamını, ev içi sohbetlerine kulak misafiri olacak kadar kapsayıcı bir biçimde gözlem ve kontrol altına alma çabası aslında aynı sürecin iki farklı yönünü oluşturmaktadır. Bu kapsamlı kontrol ve gözlem faaliyeti İstanbul ile sınırlı kalmamış, imparatorluğun taşra vilayetlerini de içine alacak şekilde yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. 1840'lı yıllarda taşrada kontrol o kadar sıkılaştırılınıştır ki bir tür yurt içi pasaport niteliği taşıyan mürur tezkereleri ile herhangi birisinin yaşadığı mahalden ayrılması izne bağlanmıştır. Her ne kadar iç güvenliğin sağlanması ve büyük kentlere göçün önlenmesine yönelik olarak mürur tezkeresi uygulaması 16. yüzyıla kadar uzanmakla beraber (Çadırcı, 1993), merkezi yönetimin, özellikle 17. yüzyıldan itibaren pratikte yerel ayanlar tarafından kontrol edilen taşra üzerindeki hakimiyeti sınırlı olduğundan oldukça etkisiz bir sistem olmuştur. Büyük şehirlere ve özellikle İstanbul'a göçü önlemek için merkezî idarenin uyguladığı yöntem genel olarak şehrin giriş bölgelerinde kontrol noktaları oluşturarak tezkeresiz kimseleri şehre almamak üzerine yoğunlaşmıştı.

Taşrada kontrolün etkin bir biçimde sağlanması için 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren imparatorluk dahilindeki her bir kazaya bir veya iki jurnal memuru atanmaya başlandı. Bu memurların görevi bir yandan bulundukları kazada merkezî hükümetin bilmesini gerekli gördükleri olayları İstanbul'a rapor etmek, öte yandan da kazaya gelen ve gidenlerin niçin gelip gittiği, ne kadar süreyle kaldığı gibi bilgilerin ayrıntısıyla defterini tutmaktı.[12] 1842 yılında bu sistem, jurnal memurlarının "verimsizliği" nedeniyle kaldırılıp, memurların işlevlerinin yalnızca gelen-gidenin kaydını tutmakla sınırlandırıldığı anlaşılıyor (İrade-Meclis-i Vâlâ 573). Ancak 1845 yılında Zaptiye Müşirliği'nin kurulmasıyla beraber yerel kontrol

12 Bu kontrol faaliyetinin boyutlarına örnek teşkil edebilecek bir jurnal defteri [Kastamonu Jurnal Defteri (1252-1253 / 1836-1837) yakınlarda yayımlandı; bkz. Abdulkadiroğlu, vd., (1998). Bu yayına dikkatimi çeken Nadir Özbek'e teşekkür ederim.

sisteminin yeniden canlandırıldığını ve özellikle 1864 yılında vilâyet düzenlemesiyle beraber "resmi ve gayri resmi yollardan yararlanarak, devlete ve halka ait bilmeleri gerekli bilgilerin derlenerek zamanında iletilmesi" amacıyla Teftiş Memurlarının imparatorluk kazalarına atandığını görüyoruz (Çadırcı, 1991: 322). Böylece en küçük idari birimden başlayarak, başkent İstanbul'a kadar bütün nüfusun etkin bir biçimde gözetim ve kontrol altına alınması öngörülüyordu.

Bu noktada hem taşrada hem de İstanbul'daki jurnal faaliyetinin zamanlamasının özellikle altının çizilmesi gerekir. Bir yandan Yunan bağımsızlığı ve Balkanlar'da ayaklanmalar, öte yandan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa isyanının yarattığı siyasal kriz gözönünde bulundurulmalıdır. Bununla beraber İstanbul'da kapsamlı bir jurnal faaliyetinin ve taşrayı böylesine sıkı kontrol altına alma girişiminin daha önceki dönemlerde uygulama şansının pek de fazla olmadığını belirtmekte fayda var. 17. yüzyıldan itibaren başlayan, 18. yüzyıl boyunca iktidarlarını pekiştiren ve 19. yüzyılın başına gelindiğinde 1808 yılında Sened-i İttifak'ı dayatarak resmen iktidara ortak olan ayanların yönetimi altındaki taşra halkını, merkezden etkin bir biçimde kontrol etmeye yönelik girişim ancak Sened-i İttifaktan sonra, II. Mahmud'un kademeli olarak ayanları tasfiyesinin ardından mümkün olabilmiştir. Öte yandan, benzer şekilde, başkent içerisinde 1826'dan önce yeniçerilerin kamusal mekânlar üzerindeki etkin kontrolü nedeniyle böylesi bir jurnal faaliyetinin uygulanma şansı çok fazla olmasa gerek. Ortalama her üç kahvehanenin bir tanesinin bizzat yeniçeriler tarafından işletildiği, yeniçerilerin toplumsal muhalefetin ateşleyicisi olduğu ve yine aynı yeniçerilerin güvenliği sağladığı bir kent yaşamında, jurnal faaliyetinin kendi amacını dışlayan bir sistem olmaya mahkum olması kaçınılmaz gibi görünüyor. Özetle söyleyecek olursak, ancak taşrada ayanların ve İstanbul'da yeniçerilerin aynı dönemde ortadan kaldırıldığı, diğer bir deyişle, bütün eski toplumsal mutabakatların devlet eliyle tek taraflı fesh edilmesinin ardından böylesine kapsamlı bir sosyal kontrol mekanizması geliştirilmesi gündeme gelebilmiştir.

Yeni yönetim zihniyeti

18. yüzyılın sonundan itibaren ve 19. yüzyılda artan bir yoğunlukla, Avrupa devletlerinin, idari kaynaklarının önemli bir bölümünü, yönettikleri halklara dair bilgi toplamak ve halkın faaliyetlerini gözetlemek amacıyla kullandıkları, Avrupa tarihinde oldukça iyi işlenmiş konulardır.[13] Yönetmek-için-bilmek anlayışıyla, günlük yaşamın her alanına yapılan bu görünmez müdahale ve buna mukabil büyüyen bürokrasi, artan dökümantasyon faaliyeti, ayrıntılı nüfus istatistikleri ve hepsinden önemlisi, askerî yapılanmanın dışında kurulan merkezî polis

13 Bu konuda iki yararlı özet için, bkz. Giddens (1985) ve Tilly (1990). Bu konudaki çalışmalarda en önemli ilham kaynağı Foucault (1979a) olmaya devam etmektedir.

örgütleri, Foucault'nun (1979b) kavramını kullanırsak, modern devletin "yönetim-zihniyetini" *(governmentality)* sergiler. Diğer bir deyişle, bu "yönetim-zihniyeti," asli hedefi nüfus ve bu nüfusa dair bilgi edinme kaygısı, asli örgütü de polis ve bu örgüt yoluyla toplumsal disiplin ve kontrol olan bir yapılanmaya işaret eder.

Bu noktada, Avrupa tarihsel deneyiminde vatandaşlık olgusunun anlaşılmasında da devletin bu genişleyen müdahale ve sosyal kontrol mekanizmalarının altının özellikle çizilmesi gerekir. Liberal siyasal söylemin iddia ettiği gibi 19. yüzyıl boyunca bireysel siyasi haklar genişlemiştir, ancak bu söylemin aksine, genişleyen haklar, devletin küçülmesiyle değil, gittikçe daha fazla gündelik yaşama müdahaleci ve toplumsal yaşamın her alanını kapsayıcı bir devlet haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. Böyle bir süreç içerisinde 'vatandaşlık' olgusu doğmuştur, ama aynı zamanda birbiri ardına polis teşkilatları kurulmuş ve polis faaliyetleri hiç olmadığı kadar yoğunlaşmıştır.

Tarihsel olarak, Batı Avrupa'da doğrudan kontrol mekanizmalarının gelişimi ve devletin günlük yaşamın her alanına yaptığı müdahale kapasitesi ile bireysel siyasal hakların gelişiminin eşzamanlılığı olgusunun Osmanlı devlet-toplum ilişkilerinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden biçimlenmesine dair önemli ipuçları içerdiğini ve Tanzimat dönemine ilişkin alternatif yorumlar getirebileceğini düşünüyorum.

1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanıyla resmileşen Tanzimat'ın kurumsal, idari ve hukuksal alanda hayata geçirdiği reformların Osmanlı tarih yazımında, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun (ve hatta hakim tarih yazımının sirayet ettirdiği Türkiye'nin) tarihi sürecinde ne kadar önemli ve tanımlayıcı bir yer işgal ettiğine dair savları bilinir. Ancak Tanzimat reformlarına dair bu başat tarih yazımıyla vurgulanan Batı'dan 'ithal' edilen kurumsal, idari ve hukuki değişikliklerin bu süreci anlamakta ne kadar önemli bir yer tuttuğu şüphe götürür. Zira metodolojik açıdan Batı merkezli kurumsal değişikliklerin üç yüz yıldır zaten bir 'gerileme' içinde olduğu varsayılan Osmanlı'nın geleneksel siyasal ve toplumsal yapısını yıkarak, modern tarzda bir değişime yol açtığı düşüncesi, 1950'lerde ortaya çıkmış, kurumsal değişimin önemini vurgulayan ve "durağan" bir toplumda sosyal değişimin ön koşulunun Batı modellerini benimsemek olduğunu öne sürerek Batı'nın "Batı olmayana" müdahalesini haklı çıkartmaya çalışan 'modernleşme' teorilerinden kavramsal dayanağını almıştır. Bununla beraber, yine Tanzimat döneminde hayata geçirilen yeni sosyal kontrol, gözetleme ve denetleme mekanizmalarının varlığına hiç işaret edilmemiştir. Oysa yukarıda Batı Avrupa'nın tarihsel deneyimine dair örnek verilen sosyal kontrol ve bireysel siyasal hakların eşzamanlılığı gözönünde bulundurulursa, 19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı'da yaşanan siyasal dönüşümlerin açıklanmasında, modernleşmeci tarih yazınının, tabir yerindeyse, arabayı ata koştuğu görülecektir. Hatta iddia edilebilir ki, bu kapsamlı jurnal faaliyeti ve yeni sosyal kont-

rol mekanizmaları Tanzimat'la getirilen Osmanlı tebâsının eşitliği ve diğer birtakım bireysel özgürlüklerin gerçekleşmesi için gerekli bir ön koşul olmuştur.

Bu yazıda ileri sürüldüğü üzere özellikle yeniçerilerin ve âyanların ortadan kaldırılmalarından sonra oluşan siyasal boşluğun ardından, II. Mahmud'un yurt gezilerinde, portrelerini okullara devlet dairelerine astırmasında ve Müslüman ve gayrımüslim teba arasındaki görünüşteki farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelik 1829 tarihli kıyafet reformunda sembolik olarak ifadesini bulan yeni meşruiyet arayışları, ayrıca ilk defa 1830'da ve bir diğeri 1844'de yapılan ayrıntılı nüfus sayımlarında (Aydın 1990) ve halkın siyasi sohbetlerine dair jurnal raporlarında kendini gösteren yönetmek-için-bilmek anlayışı, Osmanlı'nın yeni yönetim zihniyetinin göstergeleridir.

Tabii ki Avrupa tarihine göndermeler yapmak Osmanlı'nın Avrupa'nın tarihsel deneyimini aynen yansıttığını söylemek anlamına gelmez. Öte yandan bu, Tanzimat ile sağlanan haklarla Osmanlı toplumunda Avrupa'daki oluşuma benzer bir vatandaşlık kavramının ortaya çıkmış olduğu gibi bir fikri öne sürmek de değildir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi eğer vatandaşlık kavramı devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin belirli bir tarihsel konjonktüründe ortaya çıkmış bir nosyon ise, bu, sözkonusu kavramın aynı şekilde Osmanlı toplumunda ifadesini bulacağı anlamına gelmez. Ancak halka siyasi konularda söz söyleme hakkının zımnen tanınmasının, her şeyden önce kamusal alanın bizatihi siyasal bir alan olarak tanımlanmasının ve yukarıda 'kamuoyu'nun keşfi olarak ifade etmeye çalıştığımız gelişmenin, Osmanlı siyasâsının gündemine çok daha sonraları giren Batı Avrupa temelli 'vatandaşlık' olgusundan çok daha önemli olduğunu düşünüyorum.

Öte yandan, tarihsel olarak toplumsal hakların gelişimini buna mukabil genişleyen siyasal iktidarla beraber düşünmek ve bu gelişimleri devlet ve toplum arasındaki bir mutabakat arayışı olarak görmek gerekiyor. Bu nedenle Tanzimat'ı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devlet ve toplum ilişkilerini, kısacası Osmanlı modernleşmesini düşünürken bu modernleşmenin 'karanlık' yüzünü de gözönünde bulundurmak gerekiyor.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

- *Havadis Jurnalleri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)*

Cevdet-Dahiliye: 12037, 12077, 12159, 15573 (Tamamı tarihsiz)

Cevdet-Zaptiye: 315, 556, 1542, 1747, 1833, 2474 (Tamamı tarihsiz)

İrade-Dahiliye: 1210 (18 N 1256 / 13 Kasım 1840), 1232 (25 N 1256 / 20 Kasım 1840), 1776 (21 S 1257 / 14 Nisan 1841), 1802 (29 S 1257 / 22 Nisan 1841), 2438 (15 Za 1257 / 29 Aralık 1841), 3281 (14 B 1258 / 21 Ağustos 1842), 3662 (5 Ra 1259 / 5 Nisan 1843), 4191 (21 M 1259 / 11 Şubat 1844), 4207 (

28 M 1259 / 18 Şubat 1844), 4312 (25 Ra 1260 / 14 Nisan 1844), 4398 (8 C 1260 / 25 Haziran 1844), 4463 (11 B 1260 / 27 Temmuz 1844).

- Diğer

Başmuhasebe (DBŞM): 42648 (Tarihsiz)

Cevdet-Zaptiye: 2076 (15 Z 1259 / 6 Ocak 1844), 302 (27 Z 1212/12 Haziran 1798).

Hatt-ı Hümayûn: 53975 (1223 / 1808)

İrade-Meclis-i Vala: 573, (19 Z 1257 / 1 Şubat 1842).

Kitap ve Makaleler

Abdulkadiroğlu, Abdulkerim, vd. (1998) *Kastamonu Jurnal Defteri* (1252-1253/1836-1837), Metin ve Tıpkı Basım, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

Aydın, Mahir (1990) "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri," *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri: 28-30 Haziran Bildiriler*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, ss. 81-106.

Baykara, Tuncer (1992) *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir.

Beyhan, Mehmed Ali (1992) *Cabi Tarihi: Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani*, Tahlil ve Tenkidli Metin, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.

Burke, Peter (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londra.

Çadırcı, Musa (1991) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

— (1993) "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürûr ve Pasaport Nizamnameleri", *Belgeler*, 15 no. 19, ss. 169-181.

Deringil, Selim (1993) "Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Simgesel ve Törensel Doku: 'Görünmeden Görmek'," *Toplum ve Bilim*, 62, ss. 34-55.

Ergenç, Özer (1984) "Osmanlı Şehrindeki Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine" *Osmanlı Araştırmaları*, 4, ss. 69-78.

Farge, Arlette (1993) *Fragile Lives: Violence, Power and Solidarity in Eighteenth-Century Paris*, (çev.) Carol Shelton, Cambridge, Mass.

— (1995) *Subversive Words: Public Opinion in Eighteenth-Century France*, (çev.) Rosemary Morris, Pennsylvania.

Foucault, Michel (1979a) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (çev.) Alan Sheridan, New York.

— (1979b) "On Governmentality," *I&C*, 6, ss. 5-22.

Georgeon, François (1997) Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdülhamid II (1876-1909)," *Turcica*, 29, ss. 93-124.

Giddens, Anthony (1985) *The Nation State and Violence*, Berkeley ve Los Angeles.

Gunn, J. A. W. (1983) *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston ve Montreal.

Habermas, Jurgen (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, (çev.) Thomas Burger, Cambridge, Mass.

Heyd, Uriel (1961) "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Scripta Hierosolymitana: Studies in Islamic History and Civilization*, 9, Jerusalem, ss. 63-96.

İslâmoğlu-İnan, Huri (1993) "Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet ve Meşruiyet," *Toplum ve Bilim*, 62, ss. 19-31.

Leclant, Jean (1979) "Coffee and Cafés in Paris, 1644-1693," *Food and Drink in History: Selections from the Annales, E.S.C.* Cilt: 5, (der.) Robert Foster ve Orset Ranum, (çev.) Elborg Forster ve Patricia M. Ranum, Baltimore.

Lefebvre Georges (1973) *The Great Fear*, Londra.

Lütfi, Ahmed (1302) *Lütfi Tarihi*, İstanbul.

Marcus, Abraham (1989) *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York.

Necipoğlu, Gülru (1991) *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Mass.

Ozouf, Mona (1988) "'Public Opinion'" at the End of the Old Regime," *Journal of Modern History*, 60, ek. S1-S21.

Özcan, Abdülkadir (1991) "II. Mahmud'un Memleket Gezileri" *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, ss. 361-379.

Raymond, André (1995) *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, (çev.) Ali Berktay, İstanbul.

Rudé, George (1980) *Ideology and Popular Protest*, Londra.

Saydam, Abdullah (1997) "Osmanlılarda Kefâlet Usûlü," *Tarih ve Toplum*, Ağustos, 164, ss. 4-12.

Tilly, Charles (1990) *Coercion, Capital and European States*, Cambridge ve Oxford.

White, Charles (1845) *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, Londra, 3 Cilt.

Coffeehouses and spies: Social control in the mid-nineteenth century Ottoman Empire

This article attempts to explore a set of reports, dating from the period between 1840 and 1845, that were recorded by informers in charge of listening to gossip, rumor and hearsay said in coffeehouses and other public places about the current events in Istanbul. Its aim is to underline that changes in the mechanisms of social control and surveillance are not merely a technical problem in relation to the state's administrative practices. Rather, these changes point to a more general social and political transformation and stand at the center of a series of questions ranging from the legitimacy of the political power to the social and political rights of the populace.

Although placing informers in public places had been a practice of the Ottoman state in the years preceding the 1840s, the mode of surveillance of the 1840s represents a break from the preceding surveillance practices in three ways: First, in terms of its execution, before the 1840s, the surveillance was sporadic and intermittent, whereas after the 1840s' surveillance was carried out in a continuous manner. Second, in terms of its goal, while the aim of the surveillance practice in the period before the 1840s aimed to subdue and intimidate the populace by persecuting 'seditious' words, after the 1840s its goal was the control and collection of information from the population through a subtle and elaborate system. Third, in terms of its agents, previously surveillance was carried out through military-administrative officials, involving the elements of higher bureaucracy and even the Sultan. However, after the 1840s, surveillance became increasingly impersonal and 'unofficial' as the local people were incorporated into the surveillance system. Thus, the 1840s witnessed that the Ottoman state was no longer confined to its traditional political sphere, interfering sporadically with the daily functioning of public places to keep the population under control by subduing them, but on the contrary, its authority penetrated into the minute detail of the governed population. In other words, the discovery of 'public opinion' has been accompanied with new forms of social control and surveillance.

This article also argues that the Ottoman state's mobilization of administrative power to establish an effective social control mechanism represents a new

'governmentality' and a corresponding shift in the goal of ruling. Different from the dominant historiography that views the Tanzimat reforms from a 'modernization' perspective, it is suggested here the necessity to uncover the new principles informing the theory and practice of politics in administering the relationship between the Ottoman state and the society in the second quarter of the nineteenth century.

Zonguldak maden işçilerinin hayatı, 1870-1920: Başlangıç niteliğinde bazı gözlemler

*Donald Quataert**

Ortadoğu'nun en zengin (petrol hariç) doğal kaynaklarını oluşturan Ereğli-Zonguldak madenlerinde 1914 yılında 10.000'e yakın işçi çalışıyordu. Hem özel girişimciler hem de devlet tarafından işletilen bu madenlerde çalışan işçiler, Osmanlı İmparatorluğu'nda belli bir yörede ve iş kolunda çalışan en kalabalık işçi grubunu oluşturuyordu. Zonguldak maden ocaklarının ve işçilerinin tarihi 19. yüzyılın ilk çeyreğine dek uzanır. Söz konusu dönemde Osmanlı donanmasında buhar gücü kullanımına geçilmiş ve Batı Karadeniz'deki zengin kömür yatakları devletle sözleşme yapan özel girişimciler tarafından işletilmeye başlanmıştı. 19. yüzyıl sonlarına doğru Fransız sermayesiyle kurulan bir şirket yörede faaliyete başlamış ve kömür madenlerinde çalışan işçi sayısında ve üretimde çarpıcı artışlar görülmüştü.

Osmanlı dönemindeki Zonguldak kömür madenleri ve maden işçileri hakkında, Osmanlı ekonomi tarihinin çoğu alanıyla kıyaslandığında, hayli geniş sayılabilecek (hemen hemen tamamı Türkçe) bir literatür vardır. Buna rağmen, (yalnızca Osmanlı dönemine ilişkin olan kendi araştırmam dışında) konuyla ilgili bütün eserler esas olarak madenlerin 1923 sonrası tarihine ağırlık vermekte ve imparatorluk dönemi madenleri üzerine bilgileri, temel inceleme konuları -cumhuriyet döneminde Zonguldak madenleri- için bir giriş olarak sunmaktadır.

Konu hakkında bu kadar çok eser bulunması, cumhuriyet döneminde Zonguldak madenlerinin ve maden işçilerinin taşıdığı ekonomik ve siyasal önemi yansıtmaktadır. Çok uzun bir süre, Zonguldak'ta çıkarılan kömürler, modern Türkiye'nin sanayileşmesine katkıda bulunmuş, şehirlerinin ve hızla büyüyen

---

(*) Binghamton Üniversitesi, New York State Üniversitesi.

sanayi kapasitesinin enerji ihtiyacını karşılamıştır. Dahası, kömür madeni işçileri, sanayileşen Türkiye Cumhuriyeti'nde tarımsal kökenli emeği sanayi üretimine katma girişimlerinde merkezî bir yer işgal etmiştir. Avrupa'da ve ABD'de olduğu gibi modern Türkiye'de de, madencilerin fiziksel gücü ve çalışma koşullarının olağanüstü zorluğu konusunda efsaneler üretilmiştir. Emek tarihçilerinin ve işçi eylemcilerin birçoğunun gözünde, madenciler sanayi çağında işçilerin mükemmel simgesi haline gelmiştir. Örneğin, George Orwell *Road to Wigan Pier* adlı eserinde, Emile Zola *Germinal*'de, madencileri umutsu ama asil hayatlar süren kahramanlar olarak anlatır. E.P. Thompson, gerek anıtsal eseri *Making of the English Working Class*'ta gerekse sonraki çalışmalarında madencileri tam bir işçi aristokrasisi olarak tasvir eder. Ayrıca, İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de de madenciler siyasal açıdan önemli bir gruptur. Bu derginin okurlarına, Zonguldak madencilerinin ve ailelerinin 1990'ların başlarında yaptıkları yürüyüş ve gösterilerin ülke siyasetinde oynadığı kilit rolü hatırlatmaya gerek yok.

Ahmet Naim [Çıladır] 1934 yılında Zonguldak madenleri üzerine öncü nitelikteki çalışmasını yayınlamıştır. O günden bu yana, belirli aralıklarla Zonguldak madenleri ve madencileri üzerine kitap ve makaleler çıkmıştır. Bu makalede, Zonguldak madenlerinin Osmanlı dönemini araştıran tarihçiler açısından yararlı olduğunu düşündüğüm birkaç çalışma üzerinde duracağım. Söz konusu eserlerin yazarları, şu ya da bu şekilde kömür madenlerinin işletilmesiyle bağlantısı olan kişilerdir. Bazıları maden mühendisi, bazıları işletmeci, bazıları da siyasal eylemci veya işçi sınıfı militanlarıdır. Naim'in çalışması bazı yönleriyle benzersiz bir nitelik taşımaktadır, çünkü kullandığı manüskri kaynakların birçoğu ne yazık ki artık elimizde bulunmamaktadır (gerçi bunlar özel kütüphanelerde hâlâ korunuyor da olabilir). Daha sonra bu konuda eser kaleme alan yazarların hemen hemen hepsi Ahmet Naim'in kitabını temel almışlar, kimileri de onun araştırmasını aşan çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bir hukukçu olan Özeken'in kitabında, başka yerlerde rastlanmayan, son derece önemli malzemeler sunulmaktadır. "14 yıl madencilik yapan"[1] Etingü'nün kitabında, madenlerle ilgili bazı önemli Osmanlı nizamnameleri Latin alfabesine aktarılmıştır. Emekli bir maden yüksek mühendisi olan Savaşkan'ın kitabında, önceki çalışmaların mükemmel bir özetinin yanı sıra pek çok özgün katkı da bulunmaktadır. Ahmet Naim'in oğlu Sina Çıladır, 1970 tarihli kitabında, babasının eserini bir hayli genişletmiştir. Çıladır, 1977 yılında, bu kitabın baştan sona gözden geçirilmiş, çok daha kapsamlı bir versiyonunu yayınlamıştır.[2]

Bu eserlerde bir dizi önemli tema ortaya çıkmaktadır: Ahmet Naim, Çıladır, Özeken, Etingü, Tesal ve Savaşkan, madenlerin tarihine aşağı yukarı aynı perspektifle bakmakta, Osmanlı (ve Türkiye Cumhuriyeti'nin) devlet politikaları ile

---

1 Etingü, 1976: 3.

2 Bu revizyonun bir açıklaması için bkz. Çıladır, 1977: 9-10.

Zonguldak'taki kömür madenciliği arasındaki bağlantıyı vurgulamaktadır. Kömür havzalarının tarihini, devletin hangi kurumunun kömür işletmelerinden sorumlu olduğuna göre dönemlere ayırmaktadırlar. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Zonguldak madencilik tarihini üç dönemde incelerler: 1848-1865, Hazine-i Hassa idaresinde üretim; 1865-1909, Bahriye Nezareti'nin işletmeden sorumlu olduğu dönem; 1909-1920, Ticaret Nezareti'nin (önce Nafia, sonra Ticaret ve Ziraat ve Maadin Nezareti) sorumlu olduğu dönem. Dönemleme yapılırken öne çıkarılan konu, -örneğin- değişen maden çıkarma yöntemleri veya sömürü biçimleri yerine, kömür işletmelerinden sorumlu devlet aygıtının değişmesidir. Bu eserlerde, böylelikle, ilgili devlet biriminin hangisi olduğunun, Zonguldak madenciliğinin gelişiminde kilit değişken olduğu ima edilir.

İkincisi, bazı yazarlar -özellikle Ahmet Naim, Çıladır ve Etingü- maden işçilerine çok olumlu bir yaklaşım sergilerler. Kimi zaman, örneğin Ahmet Naim'in 1934 tarihli kitabında ve Çıladır'ın 1970 yılında yayınlanan çalışmasında, işçilerin kaygıları ve istekleri, anti-emperyalist mücadelede çok önemli sayıldığı için, emperyalizm konusunun gölgesinde kalmış, hatta kaybolmuştur. Yine de, bu eserlerde işçiler mevcuttur ve önemli bir araştırma konusu olarak kabul edilir. Çıladır, kitabının 1977'de yapılan yeni basımı için büyük bir yeniden düzenlemeye gitmiş, kitapta işçilerin faaliyetlerine çok daha geniş bir yer vermiştir. Kitabın adındaki değişiklik de, eserin odak noktasının emperyalizmden işçi hareketlerine kaydığını göstermektedir. (1970'te yapılan birinci baskı *Zonguldak Havzasında Emperyalizm, 1848-1940;* 1977'de yapılan ikinci baskı ise *Zonguldak Havzasında İşçi Hareketleri, 1848-1940* adını taşımaktadır). Öte yandan, Savaşkan, esas itibarıyla devlet denetimi, maden ocaklarının mülkiyeti ve madenlerin işletimi üzerinde durur, işçi meselesini başlı başına bir araştırma konusu saymaz.

Genel olarak, yazarlar Zonguldak madenlerinin tarihini 1820'lerde bölgede kömür bulunmasından başlatırlar. Kömür madenlerinde 1890'lı yıllara dek yoğun bir üretim yapılmamıştır. 1820'ler ile 1890'lar arasında yıllık üretim yaklaşık 50-100 bin ton seviyesinde kalmıştır. 1896'da, Fransız sermayesiyle kurulan Ereğli Şirket-i Osmaniyesi faaliyete geçmiş, ardından başka önemli yabancı şirketler ve Osmanlı şirketleri de kömür çıkarmaya başlamıştır. Bunun sonucunda, üretim 1890'ların sonlarında 200.000 tona ulaşmış, 1911'de 900.000 tonu aşmıştır. Yukarıda anılan kaynaklarda, Fransız şirketi, genellikle, yeni ve ileri teknolojiler getirdiği ve üretim tekniklerini rasyonalize ettiği için övülür. Gelgelelim, millî hazine kömürü amansızca tükettiği için de ağır bir şekilde eleştirilir.

Üç yazarın daha eserleri üzerinde durmak gerekir. İlk olarak, eski bir maden işçisi olan Erol Çatma'yı analım. Çatma, kitabında, işçiler ve çalışma koşulları konusuna, özellikle Osmanlı ve cumhuriyet dönemlerinde kömür madenlerinde çalışma zorunluluğuna ağırlık verir. Kitap boyunca, okur, uzak bir gözlemcinin değil, madenlerde çalışmış bir işçinin bakış açısıyla karşı karşıyadır. Üzerin-

de duracağım ikinci yazar ise, madencilerin 1990'lardaki hayatını inceleyen Erol Kahveci'dir. Ben, Kahveci'nin, aynı konudaki doktora tezinden yararlanarak yazdığı bir makaleyi kullanıyorum. Osmanlı tarihçisi, görece uzak bir geçmişi incelerken yakın dönem üzerine yapılmış bu çalışmada zengin bir karşılaştırma malzemesi bulabilir. Kahveci'nin kaydettiği tecrübelerin birçoğu 19. yüzyıldaki benzer gelişmeleri hatırlatmaktadır.

Son olarak, İmer'in 1944 ve 1973'te yayınlanmış iki eserini değerlendireceğim. Hüseyin Fehmi İmer (1871-1960), 1910-1921 yılları arasında Ereğli'de kömür madenlerinde müdür olarak görev yapmış, üst-orta kademe bir yöneticidir. İlk eser, yazarın savaş yıllarında hazırladığı bir makaledir. Makalede, kömür madenlerinin keşfinden başlanarak o döneme kadar yaşanan gelişmelerin tarihçesi sunulur. Yazar, tarihçesinde, birçok açıdan, Ahmet Naim gibi, (sorumlu devlet birimine göre) bir dönemleme ve düzenleme yapmış, madencilik hakkında daha fazla teknik ayrıntı vermiştir. Pek çok yararlı bilgi içeren makalede, "bîçare" işçileri kayırıp kollayan, onların bakış açısını önemseyen bir hava vardır. Yazar, genel olarak, 1908'den sonra Osmanlı devletinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Zonguldak işçileri lehine getirdiği pek çok olumlu değişiklik üzerinde durur. Örneğin, 1908 öncesi dönemin Osmanlı idarecilerini, işçiler için sağlıklı gıda, barınma ve tıbbî hizmet sağlayacak düzenlemeler yapmadıkları için sert bir dille suçlar. Makalede daha sonra, kendi müdürlüğü sırasında 1920'li ve 1930'lu yıllarda çalışma koşullarının iyileştirilmesi için yapılanları dikkatlice sıralar. 1944'te, (bu derginin okurlarının gayet iyi bildiği üzere) Türkiye ekonomisi ve toplumu, uzun süren savaş ve seferberlikten dolayı derin bir kriz yaşıyordu. Devlet, kömür üretimini sürdürmek için çok sert ve acımasız tedbirlere başvurmuştu. Bu açıdan, devletin işçiler yararına yaptıklarını vurgulayan makale, savaş döneminin kriz ortamında maden işçilerini itaatkâr kılmaya yönelik bir girişim sayılabilir.

Hüseyin Fehmi İmer'in anıları, Kerim Yund tarafından yazarın sağlığında yayına hazırlandığı halde, ölümünden ancak 13 yıl sonra yayınlanmıştır. 1944 tarihli makale ile 1973'te basılan *Hayatı-Hatıraları* adlı kitap, çarpıcı vurgu farklılıklarıyla çok değerli bir karşılaştırma olanağı sağlar. Hatıralar, İmer'in maden müdürlüğü döneminde, yani Birinci Dünya Savaşı yılları ile bu savaşın öncesinde ve sonrasında kömür madenleri üzerine çok önemli bilgiler sunmaktadır. Öte yandan, bu kitap sessiz kaldığı konular açısından daha da ilginçtir. Müdürlüğü döneminde yer altında ve yer üstünde çalışan, sayıları aşağı yukarı 10.000'e ulaşan maden işçilerinden söz edilmesi dikkate değerdir. İmer, hatıralarında, örneğin, müdürlüğe tayini üzerine, İstanbul'dan 1910'da maden işletme müdürlüğünün bulunduğu Kozlu'ya deniz yoluyla yaptığı yolculuğun büyüleyici bir hikâyesine yer verir. Kozlu'da o tarihte vapurun yanaşacağı bir iskele yoktur, o yüzden bir sandalla kıyıya ulaşır: İmer, nasıl karşılandığını, çeşitli şirketlerin görevlileriyle, devlet yetkilileri ve memurlarla, Fransa ve İtalya konso-

losluklarının temsilcileriyle, önde gelen "madenci"lerle (*madenci*, Osmanlı döneminde, "maden işçisi" değil, "maden işletmecisi" anlamına geliyordu) yaptığı görüşmeleri anlatır. Gelgelelim, bu hatıralardaki Kozlu âdeta maden işçilerinin yaşamadığı bir yöredir. Osmanlı Devleti'nin kömür işletmeleri müdürlüğü makamında bulunduğu yılları anlattığı altmış küsur sayfada, işçilere hemen hemen hiç rastlanmaz. Bu birinci el tanıklıkta işçilere yer verilmeyişi, yukarıda anılan bazı yazarların kömür işletmeleri tarihini, sorumlu devlet birimine göre kurgulamalarıyla paralellik gösterir: İlgi odağı devlet, devlet elitleri ve aynı sınıftan kişilerdir. İmer'in 1944 tarihli makalesinde işçilere verdiği önemli yer düşünülünce, hatıralarında işçilerin iyiden iyiye görünmez kılınması daha da çarpıcı hale gelmektedir.

İmer, yalnızca bir yerde, işçilerden söz açar, hem de çok dikkat çekici bir şekilde. Anılarında, Zonguldak'ın Ruslar tarafından ilk bombalanışını anlattıktan hemen sonra, işçilerin önemli rol oynadığı olaya değinir. O sırada, Zonguldak'a altı kilometre uzaklıktaki Gelik madenlerinden yüzlerce işçi, ellerinde ateşli ve kesici silahlarla Zonguldak üzerine yürüyüşe geçmiştir. İmer'e göre, savaş nedeniyle Zonguldak yöresinde bulunan asker ve jandarma sayısı yetersizdi. Bunun üzerine Hüseyin Fehmi İmer, Zonguldak ahalisini bir araya toplayıp silahlandırmış; silah zoru ve İstanbul'dan gelen irade-i seniyyeyi de kullanarak işçileri madenlere dönmeye zorlamış. Kitapta, Zonguldak üzerine yürüyen işçilerin amaçları pek net ortaya konmamaktadır. İmer, dolaylı bir şekilde, bu işçileri, I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin düşmanı kampta yer alan Fransız ve İtalyan maden işletmecilerine öfkelenen, kandırılmış vatanseverler olarak gösterir. İmer'e göre, kendisi, Zonguldak ahalisiyle birlikte, aslında iyi niyetli olan bu işçilerin aşırılıklarını dizginlemiştir. Kitapta, işçi hareketi için hiçbir sınıfsal veya ekonomik açıklama bulunmamaktadır. İmer'in anlatısında, -kendisinin ve yanına çektiği kişilerin temsil ettiği- sermaye ile işçiler, Osmanlı Devleti'nin düşmanı haline gelen bir grup Fransız ve İtalyan'a karşı, aslında aynı safta yer almaktadır. İmer, hatıralarında, işçilerin, madenlerin büyük bir çoğunluğunu işleten Fransız ve İtalyan kapitalistlere karşı tepki gösterip sınıfsal taleplerle harekete geçmiş olabileceklerini hiç dikkate almaz. Ona göre, bu hareket, vatansever işçilerin (haklı) milliyetçi tepkisinin (hiç de yerinde olmayan) bir dışavurumundan başka bir şey değildir.

* * *

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki işçi tarihini ortaya çıkarmaya çalışırken, Zonguldak maden işçilerine dair birincil kaynaklar bulmak için uzun bir zaman çaba harcamıştım. 1983 yılında *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire* adıyla yayınlanan kitabım için yürüttüğüm araştırma sırasında, İstanbul'daki Başbakanlık Arşivi'nde (şimdiki Başbakanlık Osmanlı Arşivi) ve Fransız maden şirketini finanse eden (merkezi Pa-

ris'te bulunan) Credit Lyonnais bankasının arşivlerinde bütün kaynakları taramıştım. O araştırmada, Sırbistan, Karadağ, İngiltere, Fransa, Avusturya gibi pek çok ülkeden Osmanlı topraklarına gelen, büyük bir çoğunluğu -ama hepsi değil- erkeklerden oluşan işgücünün büyüleyici öyküsü ortaya çıkmıştı. İşçilerin asıl ağırlıklı kesimi, nüfus yoğunluğu düşük olan bu bölgenin köylerinden getirilmişti. Osmanlı dönemi boyunca, işgücü sıkıntısı bu madenlerden tam anlamıyla yararlanılmasını engelliyordu. Bu kronik sorunu hafifletmek için, 1867 tarihli Dilâver Paşa Nizamnamesi, yöredeki 14 kazada yaşayan köylülere yılın belli günlerinde rotasyon temelinde madenlerde çalışma yükümlülüğü getirmişti. Civar 14 kazadan üç grup işçi -kazmacı, küfeci, kiracı- temin edilmişti. Kazmacılar madeni kazan işçilerdi; küfeciler kömürü küfelerle yerin üstüne çıkarıyorlardı. Kiracılar ise, körükleri çalıştırmakta kullanılan ve çeşitli malzemeler (örneğin destekler) taşıyan hayvanlarla ilgileniyordu. Köylüler, bu hizmetlerine karşılık, askerlikten muaf tutuluyor ve nakit ücret alıyordu. Kısacası, devlet, kömür madenlerini işletmek için dolaysız şekilde zorlama gücünden yararlanmıştır. Ne var ki, madenlerde çalıştırılan bu işçiler pek çok bakımdan yetersiz bulunmuş ve bundan dolayı 1906 yılında (madenlere yatırım yapan yüksek bir Osmanlı bürokratının ısrarlı talebiyle) başka vilayetlerden kazmacıların ve diğer işçilerin kömür madenlerinde çalışmalarına izin verilmiştir. Böylelikle, Trabzon'dan ve başka yörelerden çok sayıda işçi madenlerde çalışmaya başladı. Yine de, Dilâver Paşa Nizamnâmesi'nin getirdiği çalışma yükümlülüğü değişmedi ve Zonguldak maden işgücünün önemli bir kesimini zorunlu hizmet yapan işçiler/köylüler oluşturdu. İlk araştırmalarım, gerek rotasyon esasına göre çalışanların, gerekse yöre dışından gelen daimî işçilerin ücretleri ve iş koşulları hakkında -çok kaba ve yetersiz de olsa- birtakım bilgiler ortaya çıkarmıştır. Bu ilk bulgulara göre, ikinci grup (daimî işçiler) daha iyi koşullarda çalışıyor ve daha yüksek ücretler alıyordu.

Social Disintegration kitabımın yayınlanmasından sonra, Başbakanlık Arşivi'nde ve başka arşivlerde bu konuyla ilgili çeşitli araştırmalara giriştim, ama pek bir bilgi bulamadığım için madenciler projesini bir yana bıraktım. Ne var ki, 1995 yılında gelişmeye başlayan bir dizi olay sayesinde, maden işçilerine ilişkin belgelerin hâlâ mevcut olduğunu öğrendim. Bu belgeler İstanbul veya Paris'te değil, Zonguldak'taydı. 1997 yazında hangi belgelere ulaşabileceğimi öğrenmek amacıyla Zonguldak'a gittim. Zonguldak'ta gerçekten olağanüstü bir belge yığını buldum: Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılında çalışan maden işçilerine ilişkin on binlerce belge vardı. Belgeler, (bugün) devlete ait olan kömür işletmeleri şirketinde, Karaelmas Üniversitesi'nde ve özel kişilerde bulunuyor.[3]

Kanımca, bu belgeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin emek tarihine ilişkin en önemli veri grubunu oluşturmaktadır. Önemleri yalnızca ha-

3 Quataert ve Özbek (1999).

cimlerinden değil (gerçekten inanılmaz ölçüde çok belge karşımıza çıkmıştır), ayrıca niteliklerinden de kaynaklanmaktadır. Osmanlı döneminden kalan diğer belgelerin neredeyse tamamı, merkezî devletin görüşünü yansıtır ve Osmanlı ekonomi ve toplumunun devlet-merkezli bir bakış açısıyla tutulmuş kayıtlarıdır. Zonguldak'ta bulunan kaynaklar ise, tersine, olayların yaşandığı yer ve zamanda kaydedilmiş belgelerdir, dolayısıyla tam anlamıyla benzersiz bir nitelik taşırlar.

Ben, şu anda, bu belgeleri düzenlemeye ve çevirmeye çalışıyorum, araştırma projesinin ortasındayım. Dolayısıyla, aşağıdaki satırlar, devam eden bir araştırmanın ilk bulgularını sunan bir gelişme raporu olarak okunmalıdır.

Kaynaklar arasında, maden müfettişlerinin madenlerdeki koşullar hakkındaki günlük raporları önemli bir yer tutmaktadır. Bu raporlar sayesinde, Osmanlı tarihi araştırmalarında ilk kez, elit olmayan grupların günlük hayatlarını yeniden inşa etmek mümkün olmaktadır. Raporların birçoğunda, kaza, iş güvenliği veya çalışma koşulları gibi çeşitli konularda işçilerin kendi sözleri kaydedilmiştir. Pek çok cilt oluşturan başka kaynaklarda ise, binlerce madencinin adları, doğum yerleri, yaşları, meslekleri, medenî halleri, çocuklarının sayısı ve ücretleri listeler halinde sıralanmıştır. Daha başka ciltlerde de, Zonguldak'ta başmüfettişlik ile gerek yörenin çeşitli yerlerindeki idarî görevliler, gerekse devlet merkezi arasındaki yazışmalar bulunmaktadır.

Şu anda, elimizde, geçici (rotasyon usulü çalışan) işçiler üzerine, daimî işçiler hakkında olduğundan daha fazla veri var. Bazı köylerden maden işçisi sağlanmış, bazı köylere maden payandası olarak kullanılacak ağaçları kesme işi verilmiş, bazı köyler de yük hayvanları temin etmiştir. Bir köyden bir grup, düzenli olarak belli bir madende çalışmış, aynı zamanda başka köylerden gelen başka gruplar da aynı işi yapmıştır. Köylülere/işçilere madenlerde 15 günlük vardiyalarda kalma yükümlülüğü getirilmiştir. Vardiya düzenini, köy muhtarları ve/veya mahalle ileri gelenleri belirlemiştir. Madenlerde çalışan köylülerin yerini alacak öteki vardiya gelmezse, çalışanlar, işlerine devam etmek zorundaydılar. Üstelik, işçilerin büyük bir çoğunluğunun, köylerine yakın madenlerde çalışmadığı anlaşılıyor. Çalışacakları madenlere gitmek için kışın karla kaplı yollarda günlerce yürümek zorunda kalan işçilere ilişkin bilgilere sık sık rastlanıyor. İşçilerin günde 12 saat çalışmaları öngörülmüştü (günde iki vardiya), ama kayıtlardan iş saatlerinin uzatılmasının çok yaygın bir uygulama olduğu anlaşılıyor. Kayıtlara göre, işçiler 1.5, hatta 2 vardiya boyunca çalışıyordu (yani aralıksız 18 saat, bazen 24 saat). İşçiler, 15 günlük yiyeceklerini köyden kendileri getiriyordu. Ayrıca, barınma sorununu çözmek de işçilerin yükümlülüğüydü (muhtemelen Ereğli Şirket-i Osmaniyesi, Osmanlı "madenci"lerinden Ragıp Paşa ve belki başka işverenler barakalar inşa edene dek durum değişmemiştir). Bir köyden gelen grup birlikte yemek yiyor, birlikte uyuyor; kimi zaman da, iş kazalarında birlikte can veriyordu.

Zonguldak köylüleri, yani rotasyon usulü madenlere gelen işçiler, daha yüksek ücretlerle daha vasıflı işlerde çalıştırılmak üzere yöre dışından getirilen daimî işçilerle birlikte çalışıyordu. Maden işçiliğinde deneyim kazandıkça, muhtemelen, yöre dışından gelen işçilerin yaptıkları daha vasıflı işlere geçiyorlardı. Bu konu, çok verimli bir araştırma alanı olacaktır. Dolayısıyla, rotasyon usülü çalışan Zonguldaklı işçiler ile başka vilayetlerden ve yurtdışından gelen işçiler arasındaki ilişki araştırmada önemle üzerinde durulacak bir konudur. Bu üç farklı grup, birçok iş tecrübesini ve boş zaman faaliyetini paylaşıyordu, bu durum aralarında bir dayanışma ve birlik duygusu geliştirmiş olmalıdır. Belgelerin sunduğu eşsiz ayrıntı zenginliğinden yararlanarak, hem dayanışma bağlarının oluşumunu, hem de etnik, bölgesel, dinsel, belki de vasıflı olup olmamayla ilgili farklılıkların etkili olduğu noktaları ortaya çıkaracağımı umuyorum.

Şu ana kadar inceleyebildiğim belgelerden belli başlı birtakım temalar belirmeye başladı. Madenlerde çalışmanın getirdiği inanılmaz tehlikeler sürekli olarak vurgulanıyor. Osmanlı döneminde Zonguldak madenlerinde, aynı dönemde ABD'deki madenlere kıyasla çok daha sık kaza meydana geldiği anlaşılmaktadır. Örneğin 1912-1913 yıllarında, 11 haftalık bir dönemde Zonguldak madenlerindeki kazalarda 20 kişi hayatını kaybetmiştir. Maden kazalarının çok sık yaşanmasının bir dizi sebebi vardı: Dönemin sonlarına dek değişmeyen çok kötü çalışma koşulları, iş saatlerinin uzunluğu, maden çıkarmanın doğasında yer alan tehlikeler ve dikkatsizlik. Birçok kazanın altında yatan neden, uzun çalışma saatlerine ve ağır iş yüküne, olsa olsa duyarsızlık olarak tanımlanabilecek bir işletmecilik tavrının eşlik etmesiydi. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, Ereğli Şirket-i Osmaniyesi'nin Üzülmez'deki madenlerinde çalışan, ama 3-4 kilometre uzaklıktaki Zonguldak şehrinde oturan işçilerin durumunu ele alalım. O sırada, şirket memurları ve görevlileri (*memûrîn* ve *müstahdemîn*) Zonguldak-Üzülmez hattından geçen kömür trenlerine eklenen özel yolcu vagonlarında seyahat edebiliyordu. Ama işçilere bu hak tanınmamıştı ve söz konusu mesafeyi yürümek zorundaydılar. Zaman kazanmak, yol yorgunluğu çekmemek isteyen pek çok işçi (kurallara aykırı olarak) kömür taşınan vagonlara atlayıp binmeye çalışıyordu. Bundan dolayı, zaman zaman ölüm veya yaralanmayla sonuçlanan kazalar meydana geliyordu. İşçiler vagonun üstünde uyuyup kalıyor veya trene atlarken veya atlayarak trenden inerken düşüyorlardı. Bir başka kaza türünü, madenciliğin ayrılmaz bir parçası olan kazalar oluşturuyordu. Madenlerde bacayı desteklemek için bağ bağlamak çok tehlikeli bir işti. Bir kalasın yatay şekilde iki dikey kütüğün üzerine yerleştirilmesi gerekiyordu. Yani, kömür veya taş tavan üzerine bir kalas konuyor, sağlam olması için iyice çakılıyordu. Böylece oluşturulan yapı madencilere destek ve güvenlik sağlıyordu, ama bağ bağlama işi büyük bir risk taşıyordu. Bu iş yapılırken kayaların düşmesi çok sık rastlanan bir olaydı. Bağ bağlamak, yaralanmalara yol açan maden kazalarının belki de en önemli nedeniydi.

Genellikle metan gazının (grizu) ve zaman zaman da kömür tozunun sıkışmasından meydana gelen patlamalar çalışanların korkulu rüyasıydı. 1894 yılında devletin madencilerin hayatını hiçe saydığını gösteren ünlü bir olay meydana gelmişti. İşçiler, çalıştıkları madenin metan gazıyla dolduğunu görünce işlerini bırakıp köylerine kaçmışlardı. Buna karşılık, maden nazırı jandarma yollayıp, işçileri/köylüleri evlerinden ve tarlalarından zorla getirtmiş, işbaşı yaptırmıştı. İlk dönemlerde kullanılan açık gaz lambaları ve havalandırma bacaları çok büyük tehlikeler yaratıyordu. Ama giderek, büyük ocaklarda, hızlı hava sirkülasyonu sağlayan mekanik körükler giderek bu bacaların yerini aldı. Ayrıca, metan gazının veya kömür tozunun tutuşması ihtimalini büyük ölçüde azaltan kapalı lambalar da, riskli yerlerde yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Yine de, maden kazalarının bir türlü ardı kesilmedi.

Örneğin, Mayıs 1913'te, kapalı lambaları bulunan işçiler, (Kilimli yöresindeki) Çamlı ocağında yeni bir kuyu açıyorlardı. Bu ocakta elektrikle işleyen modern bir havalandırma sistemi vardı ve o güne kadar hiçbir grizu sorunu yaşanmamıştı. Kazmacılar, taşları kırıp yeni bir kuyu açarken, birdenbire bir grizu boşluğuyla karşılaştılar. O kapalı alandaki gaz basıncı aniden arttı ve emniyetli lambalar söndü. Madenin başka taraflarındaki işçiler arkadaşlarının yardımına koştular, ama bu işçiler metanla dolu mekâna açık lambalarıyla gelmişlerdi. Bir yerde grizu patlaması oldu, çıkan yangın madenin başka bir yerine sıçradı, kömür çıkarılırken ortaya çıkan kömür tozunu tutuşturdu. Tam 11 kişi -bir çavuş, iki kazmacı, sekiz amele- öldü, 19 amele yaralandı.[4]

Neredeyse bütün dönem boyunca yaralılar hiçbir malî yardım sağlanmadan köylerine, gönderilip kaderlerine terk ediliyorlardı. 19. yüzyıl sonlarına doğru, birkaç hastane kuruldu, sağlık hizmetleri iyileştirildi. Ne var ki, Osmanlı dönemi boyunca, işçiler sağlık harcamalarını kendi ceplerinden karşıladılar.

Bir ikinci önemli tema da, kamu sağlığı meselelerinin dönem içinde giderek devletin ilgilendiği bir alana dönüşmesidir. Maden müfettişleri sık sık kazalara ve iş güvenliği sorunlarına değindikleri için, bu konuda daha fazla bilgi edinebileceğimi sanıyorum. 19. yüzyılın ikinci yarısına dek, çalışanların iş güvenliği açısından korkunç bir durumda olduğu anlaşılıyor. Hem yörenin jeolojik yapısı, hem de maden işletmecilerinin ve devletin konuya yeterince önem vermemeleri bu duruma yol açmıştır. Sonraları, devlet -müfettiş tayinlerinin gösterdiği üzere- iş güvenliğine ilişkin nizamnameler çıkarmıştır. Osmanlı Devleti'nin genel olarak kamu sağlığına daha büyük önem vermesinin bu gelişmede payı olduğu açıktır. Tabiî bu politika da, Osmanlı Devleti'nin modern, rasyonel, teknolojik bir devlet olma yolundaki uzun evriminin bir parçasıdır. Sağlık sorunlarıyla bağlantılı bir başka konu da kömür madenlerinde iş disiplininin (*inzibat*)

---

4 Kaynaklarm bir açıklaması için bkz. ED 10, ss. 142-147 ve ED 16, ss. 55-59. Bkz. Quataert ve Özbek (1999).

sağlanmasıdır. Devletin gittikçe daha çok ilgi gösterdiği bu konu, maden müfettişlerinin raporlarında giderek ağırlık kazanmıştır.

Maden işçilerinin iş güvenliği ve inzibat tedbirlerine gösterdikleri tepkiler son derece ilgi çekicidir ve araştırmanın bir başka önemli temasını oluşturmaya başlamıştır. Dekovillere atlayıp yolculuk etme konusunda işçilerin sergilediği ısrarlı tavra yukarıda değinmiştik. Bir başka örnek olarak, işçilerin üretim kotalarını karşılama istekleri ile müfettişlerin tünelleri destekleyecek yeni yerler kazdırma talepleri (bu, bazı işçilerin bir süre ücretsiz çalışmaları anlamına geliyordu) arasındaki çelişkiden bahsedebiliriz. Kimi zaman da, işçiler, patlama olması riskine aldırmadan, madenlere -gizli gizli- tütün ve kibrit sokuyorlardı. Kazalarda yaralananların ve görgü tanıklarının olay sonrasında anlattıkları, çalışma arkadaşlarının, (görünüşte güvenliğe önem vermemekten kaynaklanan) bu tür 'özensiz' davranışlarına nasıl bir gözle baktıklarını ortaya koyabilir. İş disipliniyle ilgili bir başka örnek daha verelim. Ereğli Şirket-i Osmaniyesi'nin işlettiği bir ocağın ana galerilerinden birindeki bir işçi, çürümüş destekleri değiştirirken, lambasının sönmesi sonucu karanlıkta kalmış, baltası bacağına çarparak hafif şekilde yaralanmıştı. Şirketin işçilere ayda belli miktarda gaz yağı ve *fitil* verdiği anlaşılıyor. Ne var ki, işçiler, evlerinde kullanmak amacıyla sürekli olarak gazyağı ve *fitil* çalıyorlardı.[5]

Osmanlı işçilerinin güvenliğinden sorumlu müfettişlerin yabancı uyruklu olması, işçilerin alıştıkları çalışma şeklini değiştiren iş güvenliği tedbirlerine ilişkin zaten karmaşık olan pazarlık sürecini daha da zorlaştırmış olabilir. Üstelik, belgeler açıkça gösteriyor ki, işçiler, kazalardan kimin sorumlu olduğunu müfettiş ve şirket yetkilileriyle tartışırken iş güvenliği dilini kullanmaya başlamıştır.

* * *

Özetlersek, Osmanlı döneminde Zonguldak maden işçilerinin incelenmesi çeşitli açılardan önem taşımaktadır. Her şeyden önce, böyle bir inceleme, Osmanlı işçilerinin hayatını tam anlamıyla gün ışığına çıkarma imkânı sağlamaktadır. Böylelikle, işçiler, Osmanlı tarihi araştırmalarında bugüne kadar mümkün olmayan ölçüde merkezî bir yer kazanmaktadır. Yeni ortaya çıkarılan birincil kaynakların -pek çok yönden- en önemli katkısı kanımca budur. İkincisi, bu araştırma sayesinde, klasik proleterleşme modeline uymayan bir emek ordusunun gelişimini yakından tanıma ve değerlendirme fırsatı bulacağız. Gerek kömür gerekse de kömür madeni işçileri sanayi çağının can damarıdır. Oysa, Zonguldak yöresinde, binlerce işçi mülksüz, topraksız, 'özgür' işgücü haline gelmemiştir. Köyle bağlarını korumuş, madenlerde çalıştıktan sonra köylerine dönmüşlerdir. Bu işçi-köylülerin varlığı, dünyanın farklı bölgelerindeki toplumlar ve ekonomiler üzerinde sanayileşmenin etkisini anlamamız açısından

---

5 *ED* 16, s. 355.

önemlidir. Üçüncüsü, bu araştırma, bize, (yerli ve yabancı) emek, (yerli ve yabancı) sermaye ve devlet arasındaki etkileşimi görmemizi sağlayacak bir bakış açısı kazandırabilir. Dördüncüsü, böyle bir araştırmayla, hem farklı etnik gruplardan ve bölgelerden Osmanlı uyrukları arasındaki, hem de Osmanlı uyrukları ile yabancılar arasındaki ilişkilere yakından bakma imkânına kavuşuyoruz. Nihayet, bu inceleme, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde geçirdiği dönüşümü anlamak için çok değerli bir örnek sunmaktadır.

İngilizce'den çeviren TANSEL DEMİREL

(Çevirideki katkılarından dolayı Yavuz Selim Karakışla'ya teşekkür ederiz)

KAYNAKÇA

Çatma, Erol (1998) *Asker işçiler*, Ceylan Y., İstanbul.

Çıladır, Sina (1970) *Zonguldak Havzasında Emperyalizm, 1848-1940*, Ankara.

— (1977) *Zonguldak havzasında İşçi Hareketlerinin Tarihi, 1848-1940*, Ankara.

Etingü, Turgut (1976) *Kömür Havzasında İlk Grev*, İstanbul.

[İmer], Hüseyin Fehmi (Nisan 1944) "Ereğli maden kömürleri havzası," *İş*, Cilt 10, Defter 2, # 38, 33-69.

İmer, Hüseyin Fehmi (1973) hazırlayan Kerim Yunt, *Hayatı-Hatıraları (1871-1960)*, İstanbul.

Kahveci, Erol (1996) "The miners of Zonguldak", Erol Kahveci, Nadir Sugur ve Theo Nichols, (der.), *Work and Occupation in Modern Turkey içinde*, Londra, ss. 172-207.

Naim, Ahmet (1934) *Zonguldak Havzası. Uzun Mehmet'ten Bugüne Kadar*, İstanbul.

— (1985) *Bir Yudum Soluk*, İstanbul, 2. Basım.

Özeken, Ahmet Ali (1944) *Ereğli Kömür Havzası Tarihi Üzerine Bir Deneme, 1840-1940*, İstanbul.

Quataert, Donald ve Nadir Özbek (1999) "Ereğli kömür madenleri" *Tarih ve Toplum*, Ocak ss. 11-18.

Quataert, Donald (1983) *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908*, New York.

Roy, Delwin A., (1976) "Labour and trade unionism in Turkey: the Ereğli coal mines" *Middle Eastern Studies*, 12, No. 3, ss. 125-172.

Savaşkan, Bahri (1993) *Zonguldak Maden Kömürü Havzası Tarihçesi, 1829-1989*, Zonguldak.

Tesal, Necip D. (1957) *Zonguldak Vilayetinin İktisadî Ehemmiyeti*, İstanbul.

Yersel, Kadri (1989) *Madencilikte Bir Ömür. Anılar-Görüşler*, İstanbul.

Live of labor in the coal fields of Zonguldak, 1870-1920: Some preliminary observations

The Zonguldak coal fields in the 19th century employed some 10.000 workers, the largest single concentration of waged workers in the Ottoman Empire. This article is a preliminary examination of the daily lives of these mine workers during the period when coal production was expanding and methods of production were changing rapidly. The article first reviews the relatively-extensive body of literature on these miners. Most of it is in Turkish and focuses on the period of the Turkish Republic, 1923-present; in the process and by way of background; however, the various authors offer considerable information on the Ottoman period. This article then discusses a vast treasure of documents discovered quite recently. The core of these materials are a series of mining inspectors' reports, some of which date from the late 1870s. But most were written after 1910, thanks to a major reorganization of the mine administration.

These reports voluminously record conditions inside the mines, notably accidents and safety conditions. So far, a number of major themes have emerged. The incredible danger of working in these mines is clear—accident rates here appear to have been far above the international standards of the time. I hope to compare the changing frequency of accidents in response to improving technologies. Also, the gradual transformation of health issues into matters of state concern emerges as an important theme as does the miners' response to the imposition of safety standards and greater discipline. There is much evidence of the mine workers' growing use of the language of safety in negotiating with the mine companies and the state. Overall, this study offers the opportunity to see Ottoman lives of labor in a startlingly clear light and will facilitate comparisons between the conditions of these workers' lives and those both in the industrialized and developing regions of the globe.

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda mahremiyetin sınırlarına dair

*Fikret Yılmaz**

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda sıradan insanı kuşatan değerler veya insan davranışlarının şekillenmesinde belirleyici olan zihniyet yapılarının, toplumsal ilişkilerin evrenini oluşturduğunu tahmin etmek güç değildir. Şüphesiz ki, her toplumsal formasyon veya grup içinde davranış akışkanlığını yönlendiren; ona hakim olması muhtemel olan, kavramlaştırılabilir alanlar bulunmaktadır. Söz konusu alanlar ve bu alanları yapılandıran zihniyeti çözümleyebilmek için ilgili kavramları tartışmak gerekliliği ortadadır. XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunu anlamanın ve çözümlemenin yolu da buradan geçiyor. Bu nedenle, Osmanlı toplumunda *özel alanın* anlamı ve *mahremiyet* algısının sınırlarını tespit etmek, o toplumu oluşturan insanları tanıma açısından işlevli görünüyor. Ancak Osmanlı toplumunda *kamusal alan/özel alan* tartışması için tatminkâr bir bilgi düzeyinde olmadığımızı da itiraf etmek zorundayız. Fakat hemen eklemek gerekir ki, belirttiğim bu eksiklik sözü edilen tartışmayı mümkün kılabilecek materyal yokluğunu ifade eden bir içeriğe tekabül etmiyor. Çünkü, amaçlandığı taktirde sözkonusu tartışmayı tahminlerin ötesinde bir derinliğe taşıyabilecek malzeme zenginliğine sahibiz. Bundan dolayı burada kastedilen bilgi yetersizliği, varolan malzemenin bu açıdan analitik bir inceleme yoğunluğuna tabi tutulmamış olmasının bir sonucudur. Buna karşın diğer taraftan da, umut verici ender çalışmaların varlığı yeni denemeleri teşvik etmektedir.[1]

Eğer kabaca bir tanım yapacak olsak, mahremiyeti kavrayan en genel betimlemenin, "bir insanı diğer kişilerden farklılaştıran özellikler, tercihler, sırlar ve

---

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fak.

1 Bu bağlamda Tülay Artan'ın makalesini özellikle belirtmeliyim. Bkz. Artan, 1993. Ayrıca Osmanlı erkeği ve kadını için *özel* düşüncesinin taşıdığı anlamı belirlemeye çalışan bir deneme için bkz.. Marcus, 1989: 277 ve Marcus, 1986.

hayatının her alanını sarmalayan kendine özgülük çerçevesi"[2] şeklinde formüle edilmesi, sanırım zorlama olmayacaktır. Elbette her tanım gibi bunun da dışarda bıraktığı anlamlar bulunabilir. Ancak, hemen belirtmeliyim ki, başkalarına kapalı ve sadece kişiye mahsus bir özel alana gönderme yaptığı da açıktır. Bu gönderme ise meselenin açılımı bakımından -hiç olmazsa şimdilik- yeterlidir. Özel alana ilişkin olarak yaptığımız bu çıkarımın anlamını pekiştirmek belki de kamusal alan hakkında düşünmekle mümkün olabilir. Kamusal alanın, belirtilebilecek en ayırt edici yanı, mahremiyetin aksine, alenilik ve izlenilebilirliktir. Doğal olarak böyle bir özelliğin betimlediği bir alan, kişiye mahsus olanı tehdit ve tahdit etmekten geri kalmayacaktır. Gerçekten de mahremiyetin kişisel olanı gizleme, mümkün olduğunca dışarıya kapatma karakteri, kamusal alanın herkese açık olma ve aleni kılma özelliği tarafından kontrol edilmeye müsaittir. Söz konusu iki alan arasındaki bu çelişik durumun hikâyesi bir açıdan da *modern bireyin* oluşumunu anlatmaktadır. Çünkü tarihsel süreç içinde günümüze doğru gelindiğinde, kamusal alanın ağırlığı ve özel alanı daraltan baskısı giderek azalan bir eğilim sergilemektedir. Başka bir ifade ile modern zamanlara doğru akan süreçte, mahrem alanın genişlemekte olduğu izlenebilmektedir.[3] İzlenilen bu değişim yetkin bir ifade ile şöyle belirtilmektedir.

> Bu süreç içinde özel yaşam ile kamu yaşantısının karşılıklı oluşumunun tarihi, toplumsallık biçimlerindeki değişimlere gelip dayanır: Yeni kamusallık içinde kendine yer açmaya çalışan özel yaşamın tarihi, bir zamanlar mekânı olan sokağın, saray veya şato avlusunun, şehir meydanının ya da köyün anonim toplumal yaşantısından, aileyi ya da bireyi merkez alan daha sınırlı bir toplumsallığa doğru bir değişimin tarihi olur. Böylece bu iki alanı tarih içinde tanımlama sorunu da şu şekli alır: Özel ile kamusal olanın çakıştığı bir toplumsallık biçiminden, birbirlerinden ayrıştıkları ve hatta özelin kamusalı yutabildiği ya da bastırıp kısıtlayabildiği bir toplumsallık biçimine geçiş, nasıl gerçekleşti? (Aries'ten aktaran Artan: 100).

Batı tarihi için geçerli olan bu ifadenin tekabül ettiği tarihsel süreç ve dönüşümlerin, elbette Osmanlı tarihi nezdindeki gelişmelerle birebir örtüştüğünü iddia edecek değiliz. Fakat en azından Osmanlı dünyasında da, bu açıdan anlatılabilecek bir hikâyenin olduğu sezilmektedir. Nitekim, minyatürler üzerinde yapılan bir çalışmada XVIII. yüzyıl başlarından itibaren, minyatürlerde mahrem hayatın en ücra yanlarının resmedilmeye başlandığı tespit edilmiştir (Artan: 109). Tespit edilen bu durum, önceki dönemlerde rastlanılan bir özellik değildir. Bir bakıma, bu gelişme ile "kamunun öznesi, kamuoyunun taşıyıcısı olan halk, kendine ait olandan, *özel*den söz etmeye başlayarak, özeli temsil ederek, özel olmayanı, yani kamuyu gündeme getirmiş olmaktadır" (*age.*). Bu noktada şu sorular anlam-

---

2 Yapmaya çalıştığım tanım Kuroda Toshio'dan mülhemdir. Bkz. Toshio, 1989: 298

3 Kamusal ve özel alanların belirttiğimiz seyri Avrupa tarihi için çok belirgindir. Bkz. Sennett, 1996: özelikle II. ve III. bölümler.

lı olabilir: Acaba XVIII. yüzyıldaki bu değişimden önceki dönemde, Osmanlı toplumunda[4] özel ve kamusal alanların sınırları çizilebilir mi? Ve özel alan kamusalın ne kadar dışında, ondan ne kadar mahremdir? Ayrıca Osmanlı dünyasında mahrem olanın kamusal alanın bekçiliğinden kurtulmasının bir öyküsü var mıdır? Bunlara ek olarak, kamusal/özel bağlamında devletin ve hukuksal düzenin etkisi nedir? Belirtilen soruların cevaplarını Osmanlı toplumu için XVI. yüzyıl bağlamında vermeye çalışmak, bir bakıma kamusal ve özel alanların ifade ettiği içeriği anlama gayretleri için de, bir başlangıç zemini oluşturabilir. Tahmin edilebileceği gibi, bu zemin üzerine yapılacak çalışmalarla konunun ayrıntılı bir hikâyesini yazmak mümkündür.

1580 yılının nisan ayı ortalarında Edremit subaşısı Mehmet mahkemeye başvurarak, Edremit'te Kadı Celal mahallesinde bazı evlerin kapılarına boynuz asıldığını bildirmiş ve mahalle cemaatini mahkemeye ihzar ederek konunun soruşturulması için, kamu davası diyebileceğimiz bir süreci başlatmıştı.[5] Mahkeme safahatı içinde mahalle halkı, birisi müezzinleri Hüseyin olmak üzere iki kişinin evlerinin kapısına boynuz asıldığını beyan etmişler. Kapısına boynuz asılan diğer kişi ise, Edremit kadısı Ömer'dir.[6] Acaba, Osmanlı sisteminde en yetkili yerel idareci olan kadı ve bir müezzinin kapısına boynuz asılmasının nedeni ve bunun ilettiği mesaj nedir? İlk bakışta anlamlandırma açısından zorluk çekilebilecek gibi görünen bu olay, aslında kamusal alan/mahrem alan tartışmasının tam da ortasında durmaktadır. Çünkü olayla ilgili ifadeler bazı insanların özel alanlarının diğerleri tarafından ayrıntılı bir şekilde izlenebildiğine tanıklık etmektedir. Söz konusu davanın kayıtlarında, müezzin Hüseyin'in evinin kapısına boynuz asılmasının nedeni olarak, Hüseyin'in karısının yanlarında sığırtmaç olarak çalışan birisi ile ilişkisi olduğu mahalle halkı tarafından dile getirilmektedir. Edremit kadısının da aynı olayın öznesi olmasının nedenini ise aşağıda açıklamak üzere -şimdilik- bir kenarda tutuyoruz. Müezzin Hüseyin savunmasında, sığırtmacın yaşadığı mekânın, kendi evinin dışındaki, bir oda olduğunu beyan etse de, sığırtmacın odası ile müezzinin evi arasında avlu duvarında bir delik bulunduğunu ve müezzinin evde olmadığı zamanlarda sığırtmacın bu delikten geçip gizlice eve girdiğini, mahalle cemaatinin tanıklığında dile getirilen ayrıntılar olarak karşımıza çıkmaktadır (göst. belge). Anlaşılacağı üzere iki kişi arasında yaşanan çok

---

4 XVI. yüzyılda *Osmanlı toplumu* gibi ne ifade ettiği pek belli olmayan bir genellemeyi amaçlayan bir tahlilin yapılamayacağı açıktır. Farklılıkların izlenemez boyuttaki varlığı ortada iken, bütün Osmanlı dünyasını açıklayan bir çalışma zaten mümkün değildir. Ancak en azından hukuksal uygulamaların genelliği nispetinde, imparatorluğun çekirdek bölgelerinde yapılacak araştırmaların sonuçları yaygın uygulamalar olarak bir değer ifade edebilir. Bu nedenle makalenin başlığındaki Osmanlı toplumu ibaresiyle kastettiğimiz; Anadolu'da bulunan bazı şehir ve kasabaların sakinleridir.

5 *Edremit Şer'iye Sicilleri* (Bundan sonra *EŞS*), 1206, vrk.116/b, belge no:2 (Evasıt-ı Rebi'ül-evvel-988/ 25-Nisan-4-Mayıs1580). Edremit'in bu dönemi için bkz. Yılmaz, 1995.

6 *EŞS*, 1206, vrk.117/b, belge no: 1 (Evahir-i Rebi'ül-evvel- 988/6-15- Mayıs-1580).

mahrem ve yasak bir ilişkiye mahalle halkı, çiftin nasıl buluştuğunu bilebilecek kadar vakıf olabilmektedir. Verdiğimiz örnekte yaşanan olayın ortaya çıkmasının nedeni olan ev kapısına boynuz asma eylemi, görüldüğü üzere mahalle halkı arasında bilinen bir yasak aşkın alenileştirilmesi ve üzerinde açıkça konuşulur hale getirilmesine matuftur. Tahmin edileceği gibi olayın böyle sembolik bir mesajla duyurulması, bu yasak ilişkiyi doğrudan doğruya bildirme veya söyleme sorumluluğunun kimseye mal olmaması gibi bir işleve de sahiptir. Yani kim tarafından yapıldığı belli olmayan, fakat amaçlanan ifşaatı yerine getiren bu eylem, sonuçlarına bütün bir mahalleliyi ortak etme anlayışını da sergiler. Bunu anlamak mümkündür. Çünkü, kişisel sorumluluk alarak böyle bir olayı bildirmenin, hem toplumsal hem de hukuksal yaptırımları vardır. Aldatılan kocanın olayı ifşaa eden kişiye karşı gösterebileceği tepkinin hedefi olmama kaygısı böyle bir duyuru yöntemini hazırlamış olmalıdır.[7] Ancak bunun dışında belirtilmesi gereken bir diğer kaygı daha bulunmaktadır. Osmanlı hukukunda iftira niteliğine kayabilecek asılsız veya kanıtlanamayacak zina iddialarının cezası bulunmaktadır.[8] Yani mahrem bir olayı yasak ve onaylanmayan bir ilişki olsa bile duyurmanın yolları vardır. Elbette hukuksal olarak zina iddiasını (iftirasını) cezalandırma isteğinin altında özel alanı koruma kaygısı aranabilir. Ancak burada üzerinde durmamız gereken, kamusal alana taşırılmak istenen mahrem bir olayın varlığıdır. Mahalle halkı arasında söylenti düzeyinde de olsa bilinen bir yasak ilişkinin anlattığımız yöntemle açıklanması ve üzerinde açıkça konuşulur hale getirilmesinin bir diğer sonucu daha bulunmaktadır. Bu sonuç ise, olayın duyurulması ile birlikte mahkemeye intikal etmesidir. Yani kamusal alana taşınan mahrem bir ilişki, otoritenin de dikkatine sunulmaktadır. Zaten, yukarıda daha sonra açıklamak üzere sadece değinerek geçtiğimiz, Edremit kadısının da kapısına boynuz asılmasının nedeni toplumsal olarak onaylanmayan yasak bir ilişkiyi, yöneticilerin ilgisine mazhar kılmak olmalıdır. Adeta bu eylemle Edremit kadısına görev çağrısı yapılmaktadır. Çünkü yukarıda belirttiğimiz üzere evin kapısına asılan boynuz, mahkeme sürecinin başlamasına neden olmuştur. Mahrem bir ilişkinin kamu davasına neden olmasının altında, mahalle cemaatinin bu ilişkiyi onaylamadığını gösteren ve onu alenileştirmeyi amaçlayan tepkiyi takiben, doğrudan şikâyetçi bulunmasa bile, dava açılabilmiştir. Bu noktadan hareket edersek, cevaplamak gereken bir soru belirmektedir: Acaba XVI. yüzyılda kamusal alanın *resmî* diyebileceğimiz bir özelliği de mevcut muydu? Gerçekten de Osmanlı şehir

---

7 Belki de dilimizde aldatılan eşe yakıştırılan *boynuzlu* deyimininin kökenleri ile karşı karşıyayız. Eski (orta Asya) türk boylarında boynuz takma geleneğinin evrimi hakkında bkz. Balcı, 1984: 62-5.

8 Osmanlı adli sisteminde şer'i hukuk kaynaklı olan ve *kazf* suçu olarak bilinen bu alan asılsız zina iddialarına verilecek cezaları belirler. Bkz. Heyd, 1973: 95,134,181,263,277 ve değişik yerler. Ayrıca bkz. Akgündüz, 1990: 110, 286-87,348. Kazf örnekleri hakkında bkz. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı adına bir heyet tarafından hazırlanan, *Şer'iye Sicilleri: Seçme Hükümler*,c.II, İst.1989, ss.91-92.

ve kasabalarında[9] mahalle örgütlenmesinin, kamusal yaşama anonim bir özellik katması yanında, onu resmî bir niteliğe büründürdüğünü de düşünmeden geçemiyoruz. Çünkü Osmanlı şehir ve kasabalarında mahalle "birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu" (Ergenç, 1981: 1270; 1984; 1995: 145 vd.) ve kanuni bir gereklilik olarak birbirlerinin kefili olan insanların yaşadığı bir birimdir (Ergenç, 1984: 73). Bunlara ilave olarak, mahallelerin idari bir ünite olduğunu da unutmamak gerekir. İdari bir yapının barındırdığı hukuksal çerçevenin insanların hayatlarında ve davranışlarında müessir olduğunu belirtmeye gerek yoktur sanırım.[10] Hatta mahalleleri birbirinden ayıran duvarlar olabildiği gibi, dışarıdan bir yabancının girmesini engellemeyi ve tabii ki genel kontrolü sağlamak amacıyla mahallelerin geceleri kapatılan kapıları bile bulunabilmektedir (Ergenç, 1984: 72-3 ve 1980: 105). Bu özelliklerinden dolayı mahalleleri *micro cosmos*lar olarak düşünmek de mümkündür. Anlaşılacağı üzere Osmanlı şehir ve kasabalarında, kabaca betimlediğimiz bu yapılarından dolayı, toplumsal yaşam alanı olarak mahallelerde mahremiyet sınırlarının çok daraldığını ve kişisel olanın en özel yanlarıyla mahalle cemaati tarafından bilinebileceğine dikkat çekmek istiyoruz. Ayrıca hemen eklemek gerekir ki, bu bilgi şehrin kamusal mekânlarına da taşınmaktadır. Gerçekten de, belgelere yansıdığı kadarıyla, insanlar birbirlerinin mahrem hayatlarından ayrıntılı bir şekilde söz edebilmektedirler. Üstelik bu söz etme keyfiyetinin, yukarıda verdiğimiz örnekte olduğu gibi -her zaman- sembolik bir mesaj yoluyla olmadığını da vurgulamamız gerekmektedir.

Her insanın kendi dışındakilerin mahrem dünyasından bu denli haberdar olabilmesi sonucu, kaçınılmaz olarak yine birbirleri hakkında *kanaat* geliştirmeleri mümkün olmaktadır. Temkinli olarak kullanılmak kaydıyla, kamuoyu denilebilecek bu kanaat sadece bilgi olmakla da kalmaz. Çünkü gerektiğinde, resmî süreçler içinde başvurulan bir kamusal yargıya dönüşerek, insanların toplumsal kurallar içinde hangi ölçüde uyumlu ve toplum tarafından ne kadar onaylandıklarını gösteren referans ifadeleri haline gelebilmektedir. Bunun nedeni, çeşitli suçlardan dolayı mahkemede yargılanan kişiler hakkında, beraber yaşadığı toplumun kanaatini sormak, Osmanlı muhakeme usulünün gereğiydi. Mahkemeye bildirilen ve yargı tarafından dikkate alınan bu kanaat, ilgili kişinin toplumsal ve kişisel yaşamının kamu tarafından değerlendirilmesi olarak algılanabilir. Örneklerden anlaşıldığına göre, bir kişinin namaz kılıp kılmadığı[11] onun için bir refe-

---

9 Osmanlı şehir ve kasabalarının idari, ekonomik ve fiziksel yapıları hakkında genel bilgi için bkz. Faroqhi, 1993; Ergenç, 1995; Raymond, 1995; Cerasi, 1999; Çadırcı, 1991. Osmanlı İmparatorluğu'nda kentler hakkında daha geniş bilgi için belirtilen eserlerin kaynakçaları yeterlidir.

10 Mahallelerin idari yapıları ve özellikleri hakkında bkz. Ergenç, 8. ve 9. dipnotlarda belirtilen çalışmalar.

11 "... Ahmed bin Yahşi'nin ahvali ahalisinden ve imamından sual oluncak imam Süleyman çelebi bi-namazdur deyü.." *EŞS.* 1206, vrk.91/b, belge:1; "..... Yusuf bin Kocaoğlu'nun ahvali ahalisinden sual olundukda namaz kılmaz eyüdür diyemezüz dedükleri.." *aynı defter;* vrk.91/b, belge:2.

ranstır. Cinselliğin meşru ve legal sınırlar içinde yaşanıp yaşanmadığı yine çok önemli bir göstergedir. Bu anlamda bir kadının fahişe olup olmadığı ve ne zamandan beri bu tercihi sürdürdüğü, mensup olduğu mahalle halkı tarafından gayet kesin ifadelerle dile getirilebilmektedir. Örnekleyecek olursak, Edremit'te hakkındaki isnatlardan dolayı mahkemede yargılanan Sultan adlı kadın için mahallesi halkı, onun fahişelikle meşhur olduğunu ve yirmi yıldır böyle tanındığını ifade edebilmektedir.[12] İnsanların mahremiyeti öylesine dikkatli izlenebilmektedir ki, hayatlarında gerçekleşen değişimler bile, haklarındaki kanaate yansıyabilmektedir. Hırsızlık iddiasıyla yargılanan Hacı Hamza isimli şahıs için, bu isnada ilaveten davacısı tarafından, onun fahişelerle ilişkisi olduğu; şarap içtiği ve zina yaptığı gibi suçlamalar gündeme getirilince mahallesi cemaatine sorulmuştu. Mahallelinin beyanına göre adı geçen şahıs hacca gidip geldikten sonra hırsızlık yapmaktan vazgeçmiş fakat diğer iddialara konu olan davranışları sergilemekten geri durmamıştır. Yani Hacı Hamza kabeyi ziyaretten döndükten sonra da şarap içmeyi, fahişelerle birlikte olmayı ve zina yapmayı sürdürmüştür. Hatta, şahitlerin verdiği ifadeye göre namaz da kılmamaktadır.[13] Söz konusu kişinin yaşamından dolayı hakkında oluşmuş bulunan olumsuz kanaati değiştirmek için hacca gitmiş olabileceği de, hacı olduktan sonra sürdüğü hareketleri nedeniyle, ister istemez akla gelmektedir. Yani Hacı Hamza, hakkındaki olumsuz kanaati değiştirmek için, hacılık gibi toplumsal prestij getiren bir ünvana sığınmak istemiş olabilir.[14] Yaptığımız açıklamanın, kamusal kanaatin insanlar nezdindeki etkisini yansıttığını belirtmeye gerek yoktur sanırım. Kimin pezevenklik yaptığı;[15] kimin şarap içtiği;[16] kimin yasak bir aşk yaşadığı;[17] kimin homoseksüel bir ilişkinin

---

12 ".... mezbure Sultan'ın keyfiyet-i hali mahalle-i mezbureden Hasan bin Hüseyin ve Hacı Hızır bin mehmed ve Şahkulu bin Mustafa ve Mahmud bin Abdullah ve Hüseyin bin Abdullah ve Hüseyin bin Hamza ve Memi bin abdi ve gayrilerden sual olundukda fi'l-vaki yirmi yıl vardur eyü namlı değildür eyidür diyemezüz fahişe namıyla söylenür böyle şayi'dür geceyle levend odasına varmak bundan sadır olur dedikleri...." *EŞS*.1206, vrk.51/a, belge:3 (6-Muharrem-988/22-Şubat-1580)

13 " .....mezkur fahişe ile şürb-i hamr idüb zina idüb ve el'an evinde fahişe var daima fesad ve şekva üzeredür keyfiyet-i hali sual olunsun dedükde cemaatinden sual olunub Hüsam halife bin Ömer ve el-hacc İlyas bin Hızır ve Muslihiddin halife bin Hamza el-hatib ve sayir cemaat iddia ve şehadet-i şer'iye idüb dedilerki mezkur hacı Hamza'nın hicazdan gelelüden berü hırsızlığın görmedik ve lakin fahişe ile gece ve gündüz şürb-i hamr edüb şirret ve şeka üzere olduğundan gayri asla namazkılmayub bi- namazdur şer'le hakkından gelinsün deyü şehadet etdükleri....."*EŞS*.1206,vrk.31/b, belge:1 (Evahir-i Zi'l-kade-987/ 8-18 Ocak-1580)

14 Osmanlı Devleti'nin hac organizasyonu ve devletin bu ibadete atfettiği değerler için bkz. Faroqhi, 1995.

15 *EŞS*.1206, vrk.46/b, belge:2(27-Zi'l-hicce-987/14-Şubat-1580). Başka bir örnek için bkz. *EŞS*.1211,vrk.47/a, belge:2 (Evasıt-ı Receb-991/30-Temmuz/8-Ağustos-1583)

16 *EŞS*.1202, vrk. 28/b,belge:5(Evail-i Receb-985/14-23 Ağustos-1577)

17 *EŞS*.1178, vrk.9/a,belge:2(Evasıt-ı Cumad'el-ula-928/7-16 Nisan -1522). Istanbul'dan iki örnek: *Beşiktaş Şer'iye Sicili* (Bundan sonra *BŞS*).2, vrk.27/a, Belge:2(16-Cemazi'el-evvel-967/13-Şubat-1560); *BŞS*.2,vrk.77/b, belge.2(14-Muharrem-968/5-Ekim-1560).

müptelası olduğu;[18] hangi kadının evlilik öncesi ilişki yaşadığı, hatta bu ilişkinin nerede gerçekleştiği ve aracılık yapanın kim olduğu[19] gibi kişisel yaşama mahsus ayrıntılar, toplumun vakıf olduğu konular arasında bulunabilmektedir. Ancak ilişkinin öznesi olanlar tarafından bilinebilecek bu özel konular, kamusal alanda karşımıza çıkabilmektedir. Insanların birbiri hakkında sahip olduğu bilgiler, sadece izlenme kolaylıkları nedeniyle öğrenilmiyordu. Bazı hallerde hukuk kuralları gereği insanlar, başkalarıyla paylaşamayacakları mahremiyetlerini aşikâr etmek zorunda kalabiliyorlardı. Hayatın tahmin edilmedik ayrıntılarında kişilerin birbirine muhtaç bir toplumsallaşmanın aktörleri olmaları genel bir durumdu. Bu ihtiyaç en mahrem konulardan, basit bir yardımlaşmaya kadar yaygınlaşabilmektedir. Satın aldığı cariyesinin "memelerinin kör çıktığını" (Yılmaz, 1995: 171-2) kanıtlamanın çaresinin, komşularına kadının memelerini göstermekten geçtiğini bilen ve esir tüccarına cariyeyi geri verip parasını alabilmesi için tanık ifadesine muhtaç olduğunun farkında olan birisinin, söz konusu ilişki ağı içinde olmaması durumunda isteğinin gerçekleşmeyeceğini tahmin etmek güç değildir. Daha ilginç bir örnek ise *iddet* konusunda verilebilir. Boşanan kadınların tekrar evlenebilmesi için, Osmanlı hukukunda, boşanma tarihinden itibaren beklenmesi gerekli olan bir süreç söz konusu olduğu bilinmektedir. Bu süreç, boşanan kadının üç kez regl olmasına yetecek kadar, yani yaklaşık üç aydır. Böyle bir bekleme süresi, kadının tekrar evlenmeden önce hamile olmadığını anlamanın yegane yoludur. Kocasından ayrıldıktan sonra tekrar evlendiğinde, doğacak bir çocuğun nesebi hakkında babalık tartışmasına meydan vermemek için, kadının boşandıktan sonra üç kez regl olduğunu mahkemede şahitlerle kanıtlayıp, tescil ettirmesi gerekmektedir. Kişinin ancak kendisinin bilebileceği bu olayı kanıtlaması zor görünse bile imkansız değildir. Böyle bir taleple mahkemeye başvuran bir kadın, üç kez regl olduğunu, daha önceden bilmelerini sağladığı şahitler ile bu sorunu aşabilecektir. Veya doğru söylediğine dair yemin edecek ve ahalinin kendisinin güvenilir olduğunu bildiren ifadelerini dayanak yaparak çözümleyecektir. Yani her iki durumda da, başkalarının kendisine mahsus bilgiyi dile getirmesine bağımlı olacaktır.[20]

Verdiğimiz örneklerin yansıttığı anonim kamusallık elbette sadece olumsuzluklar üzerine kurulu değildi. Kişilerin yaşadıkları toplum içindeki varoluş tarzları, olumlu veya olumsuz olmak üzere haklarındaki kamusal referansın kaynağını teşkil ettiğinden, kendileri lehine de tezahür edebilirdi. Mahalle halkı içlerinden onaylamadıkları birisini istemediklerini beyan ederek, onun mahallelerinden uzaklaştırılmasını yöneticilerden talep edebildiği gibi, (Ergenç 1995:

---

18 *EŞS.*1201,vrk.106/b,belge:2(Evail-i cumad'el-ula-985/17-26 Temmuz-1577).

19 *EŞS.*1178, vrk.9/b, belge:2(Evahir-i Cumad'el-ula-928/18-27 Nisan-1522). Başka bir örnek için bkz. *EŞS.* 1210,vrk.52/b, belge: 1 (1582)

20 Geniş bilgi için bkz. Fikret Yılmaz, *1995:* 172.

148) hakkında bilgi verdikleri kişinin dürüst ve kendi halinde birisi olduğunu da beyan edebilirlerdi.[21]

Kolaylıkla anlaşılacağı gibi, mahallenin kamusal hayatında hakim olan bu karakterler, desteğini iktidar ile paylaştığı bağlamdan almaktadır. Mahalle halkından komşularından birisi hakkında kanaat beyan edilmesi istendiğinde, mahallenin önde gelenlerinin yaptığı açıklamalar belirleyici olmaktadır. Eşraf ve ayan olarak bilinen bu zümreler adeta toplum ile otorite arasında temsilci gibi algılandığından, onların kanaati daha muteber kabul edilmektedir.[22] Dolayısıyla önerilen bir yaşam biçiminin izlenmesi kamusal alan için neredeyse bir görev halini almaktadır. Öte yandan, onaylanan bir yaşam biçiminin gerçekleşmesinde hukuksal kurallar ve uygulamalarının da, ağırlıklı bir etkisi olduğu açıktır. Sonuçta, iktidarın önerdiği kişisel ve toplumsal bir yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Önerilen bu tarza itaat ve uyum, kişisel kabul görmeyi sağlamaktadır diyebiliriz. Bununla birlikte, kabul edilmek, mahremiyeti güvence altına almamaktadır. Sadece kamusal onay ve yaşamını önerilen sınırlar içinde sürdürme söz konusu olduğundan, herhangi bir kovuşturmanın sonuçlarından korunmayı getirmektedir. Yani, yine de herkesin mahremiyeti kamusal alana taşınmaktan kurtulamamaktadır. Buna karşın iktidar tarafından önerilen ve kamu tarafından da onaylanan bir yaşam tarzına sahip olmayanlar veya toplumsal kodları ihlal edenler küçümsenmeyecek bir bedel ödemeye hazır olmalıdırlar. Her şeyden önce, yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız gibi, kamusal alanın devasa boyutları nedeniyle mahrem olana baskın gelmesinden ötürü; kabul edilmiş sınırların dışına çıkan kişiye mahsus olanın bilgisi toplumun belleğinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, o kişinin toplum tarafından kabul edilen tarzı ihlal edişinin de bilinmesi kaçınılmaz olacaktır. Sonuçta, dışlanma ve takibatla yüz yüze kalmaktan kurtulamayacaktır. Bu, toplumsal kodlara tecavüz eden kişinin ödeyeceği bedelin sadece bir yanına tekabül etmektedir. İlgili kişinin ödeyeceği bedelin diğer boyutunu ise, mahrem sırlarını bilen insanların resmî kovuşturma sırasında, onun hakkında vereceği bilgiye bağlı olarak, yaşayacağı cezalandırılma süreci oluşturmaktadır. Cezaların infazı da kamusal mekânda gerçekleştiğinden dolayı, yine bir teşhir etme söz konusudur. Bu noktada, Osmanlı Devleti'nde ceza infazının yöntemleri üzerinde, kısaca da olsa durmak yararlı olacaktır sanıyorum. Bilindiği üzere, suçluların toplumdan ayrıştırılıp ıslah-ı nefs oluncaya kadar özel bir mekâna kapatılması yoluyla cezalandırılmaları usulü modernitenin bir ürünüdür. Zaten bu nedenle hapishanelerin ortaya çıkışları da XIX. yüzyılda olmuştur.[23] Çeşitli kale zindanları veya İstanbul'da bulunan Cafer ağa zindanı gibi sınırlı sayıdaki yer dışında, Osmanlı Devletinde de XIX. yüzyılda modern devletin oluşum süreçlerine

---

21 *EŞS.* 1210, vrk. 62/a, belge:3 (13-Rebi'ül-ahir-990/7-Mayıs-1582).

22 Eşraf ve ayan zümresinin XVI. Yüzyıldaki rolleri hakkında bkz. Ergenç, 1982.

23 Bu konuda genel olarak bkz. Foucault, 1992.

kadar, kurum olarak hapishanenin varlığından söz etmek mümkün değildir. Hukuk diskurunda hapsetme deyimi bulunsa da bundan modern mahkumiyetin ifade ettiği infaz şekli anlaşılmamalıdır. Hapishane adıyla varolan mekânlar, suçluların kısa süre gözetim altında tutuldukları yerlerdir. Osmanlı Devleti pre-modern dönemde, uzun süre toplumdan ayrı tutulması gereken suçluları, donanma gemilerinde kürek çekmeye (İpşirli, 1982) mahkum edebildiği gibi, sürgün veya kalebendlikle[24] de tecziye etmeyi yaygın bir şekilde uyguluyordu. Fakat en genel cezalandırma yöntemi, suçluların sopa ile dövülmesidir. Daha doğrusu kanunnamelerde cezalar, hangi suça kaç değnek vurmak gerektiği şeklinde formüle olunmuştur. Ancak, tazir[25] gerektiren suçların cezasını, paraya çevirme yolunu açık bırakacak şekilde de tarif etmişlerdir. Hatta, suçların parasal karşılıklarını belirlerken insanların ödeme gücünü dikkate alarak, zenginlerin daha çok, fakirlerin daha az ödemelerini sağlayacak düzenlemeleri de, ilgili kanun maddelerine eklemeyi unutmamışlardır.[26] Bu düzenleme sonucu, insanlar ya parayı ödeyecek ya da dayak yiyerek cezalandırılmayı kabul edeceklerdi. Cezanın infazı sırasındaki teşhir anlayışı da bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Çünkü dayak cezası toplumun izleyebileceği bir meydanda uygulanırdı. Yani kişiyi ıslah etmekten daha çok, cezanın şiddet uygulayarak bedene ödettirilmesi mevzu bahistir. Kişiyi itaata zorlayan bu usulün topluma verdiği mesaj ise açıktır. Bu yöntemle toplumun ibret alması hedeflenmektedir. Hemen eklemeliyiz ki, teşhir etmenin yolu sadece bu değildir. Bazı hallerde cezanın uygulanmasına ek olarak, suçlanan kişinin onurunu kırmak ve toplum nezdinde küçük düşürmek için değişik yöntemler bulunmaktaydı. Pezevenklik yapanların veya yalancı tanıkların alnına ve yüzüne kara boya sürülüp, toplum içinde öyle dolaşması sağlanırdı (Barkan, 1943: 121 ve 123). Yine aynı amaçla, ceza olarak sakal kesmek; eşeğe ters bindirip dolaştırmak; suçlanan kişilerin alnına damga vurulması veya bir işkembeyi ters çevirerek insanların başına geçirilmek şeklinde tezahür eden çeşitli teşhir usülleri vardı (Heyd: 299).[27] Bu yöntemlerin herhangi birisine maruz kalan bir kişinin, top-

---

24 Kalebendlik hakkında bkz. Erim, 1984.

25 Osmanlı hukukunda ta'zir suçları ve cezaları hakkında bkz. Heyd: 271-275.

26 Suçların cezaları paraya çevrilirken, vurulacak değnek başına bir akçe veya iki değneğe bir akçe hesabı en yaygın uygulamadır. Örneğin zina yapmanın cezası, İslâm hukukunda taşlanarak öldürülme yani recm olduğu halde, Osmanlı hukukunda paraya çevrilmişti. Fatih kanunnamesinde bu konu şöyle telif edilmiştir: "Eğer bir kişi zina kılsa, şeriat huzunda sabit olsa, ol zina kılan evlü olsa ve dahi bay(zengin) olursa ki, bin akçeye dahi ziyadeye gücü yeterse, cürm üçyüz akçe alına. Evsat'ül hal(orta halli) olursa kim, altıyüz akçeye malik ola, cürm ikiyüz akçe alına. Andan aşağı gücü yeterse, cürm yüz akçe alına. andan dahi aşağı hallü olursa, elli akçe, andan dahi aşağı ki, gayette fakir'ül-hal olursa kırk akçe cürm alına." Akgündüz, c.1: 347. Pezevenkliğin cezası: "eğer avret pezevenklik eylese, kadı ta'zir ura. Ağaç başına bir akçe cürm alına." Bkz. *age*,s.348. Şarap içmenin cezası: "eğer biregu hamr içse, Türk veya şehirlü olsa, kadı ta'zir ura.Iki ağaca bir akçe cürm alına." Bkz. *age*, s. 349. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Osmanlı hukukunda cezalar ve infaz şekilleri için bkz. Barkan, 1943, Heyd, özellikle, s.259 vd.

27 Teşhir ve diğer cezaların uygulanması için ayrıca bkz. Demir, 1998: 7-12.

lum nezdinde nasıl rezil ve rüsva olabileceğini düşünmek bile ürkütücüdür. Devlet teşhir ettiği insanlar aracılığıyla, toplumun diğer fertlerine, onaylanmayacak bir davranışları sonunda onların da maruz kalacağı hali izlettiriyordu. Otoritenin önerdiği ve toplumun da entegre olmasını beklediği yaşam biçimi, bütün bu uygulamalarla vücut bulmaktaydı. Kısacası, bir anlamda kamusal alan/otorite örtüşmesi gerçekleşiyordu. Üstelik bu haliyle kamusal alanın kontrolünde devlet kadar, o alanı paylaşan toplumun üyelerinin de rol sahibi olduğu açıktır. Doğal olarak da, insanlar birbirinin bekçiliği görevini yerine getiriyorlardı. Yukarıda aktardığımız gibi kapıya boynuz asılması suretiyle veya birisinin kapısına gizlice katran sürmek (Ergenç, 1995: 148) yoluyla, bir kimsenin mahremiyeti hakkındaki söylentiyi ifşaa etmek, bir bakıma bu bekçiliğin ifadesi değil midir? Aynı şekilde, mahalledeki tavırlarından dolayı, halk tarafından yöneticilere şikâyet edilen ve mahalleden kovulması istenen birisinin karşılaştığı bu durum, kamunun bekçilik anlayışının yansıması olarak tanımlanamaz mı?

Mahrem alanın sınırlarını son derece daraltan bu kamusal yapılanmanın, iktidarın çizdiği çerçeve ile toplumsal-ahlaki normların örtüşmesini yansıttığını düşünebiliriz. Üstelik bu çıkarım, yanlış da görünmemektedir. Ancak, biraz tashih edilmeye ve toplumsal davranışları bu açıdan değerlendirmeye katmak gerekmektedir. Çünkü, kamusal alanda insanların paylaştıkları, her zaman inandıkları değildir.[28] Hele tasvir etmeye çalıştığımız gibi koyu bir kamusallık ortamında... Oluştuğu ve paylaşıldığı varsayılan ortak yaşamın etmenleri karşısında birisine karşı kullanılan genel kanaat de, belgelere yansıdığı gibi, herkesin üzerinde uzlaştığı bir görüş olmayabilir. Yukarıda belirttiğimiz gibi âyan ve eşrafın bu kanaatın oluşmasında öncelikli bir rolleri olduğuna göre, belirlenimin resmî bir yönlendirmeye dayalı olduğunu da gözden uzak tutmamamız gerekmektedir. Ancak insanların kamusal yaşamdan dışlanma korkusu, dile getirilen kanaatin paylaşılan ve benimsenen bir ortaklık halinde sunulmasına yol açmış olabilir. Elbette bunu anlamak mümkündür. Çünkü insanlar toplum içinde yalnız kalmaktan ve dışlanmaktan korktukları için, tahmin edileceği üzere, başkaları gibi düşünmedikleri halde çoğunluğa uyma eğilimi gösterebilirler. Hatta, çok iyi bilindiği gibi toplumsallaşma süreçlerinde, insanlar dışlanma korkusunun bir sonucu olarak, genel davranış ve tepki kalıplarını taklit ederler. Bir başka deyişle bu yolla toplumsal davranışı öğrenirler. Zaten dışlanma korkusu, insanların herhangi bir grup içindeyken, hangi kanaatlerin yaygınlık kazandığını; hangilerinin etkisiz olduğunu gözlemleme ve içselleştirme eğilimlerini güçlendirir. İnsanın çevresini gözlemlemesi, yalnız kalıp dışlanma ve yakınındaki insanların desteğini kaybetme kaygısı nedeniyle her an söz konusudur. Bazen müstehzi bir eda ile baktığımız uyum çabası da, böyle bir korkunun ifadesi olsa gerektir. Hatta bu bağlamda bazen sırf iktidara veya muteber eşhasa yakın durabilmek için, asılsız iddiaların,

---

28 Mahrem yaşamın kamusal alana farklı yansıması için bkz. Bassanese, 1988: 295-319.

hoşa gitmek kaygısı ile üretilebileceğini de unutmamalıyız. Benzer ortamlarda, gammazlığın yaygın bir şekilde görülmesi de, izlenebilir bir tarz olarak öne çıkabilmektedir. Bu nedenle dışlanma korkusuna bağlı olarak, neredeyse kişisel bir yükümlülük halinde tezahür eden ve yaşama yansıyan bir kontrol güdüsüne işaret edebiliriz. Dışlanma korkusuna, resmî uygulamaların teşhir ve ibret gösterilerinin etkisini de katacak olursak, başkasının mahrem dünyasına ait olan sırları bilmenin, kamusal alanda kişisel avantaj sağlayacağını ve bunun mahrem olanı öğrenme için çaba göstermeye neden olacağını varsayabiliriz. Hatta, kamusal alanda dolaşan söylenti düzeyindeki mahrem bilgiler, sonunda inanılan ve paylaşılan bir kanaati oluşturan veriler haline gelebilir. Sanırım, bu durumun, mahremiyetin alenileştirilmesi ve yok edilmesinden başka anlamı olamaz.

Kamusal alanın özel alan üzerindeki hakimiyeti, acaba gerek kişisel gerekse ailevi hayatın büyük bir bölümünün geçtiği; bu nedenle de mahremiyetin mekânı olarak tanımlanmasında sakınca bulunmayan evin duvarlarından içeriye kadar da nüfuzunu hissettirebiliyor muydu? Ya da başka bir ifade ile her şeye rağmen evin pür bir mahremiyet alanı olduğunu umabilir miyiz? Aslında böyle bir beklentiye, bazı açılardan olumlu cevap vermek mümkün görünüyor. En azından, otoritenin evleri yabancı gözlerden uzak tutmak istediğinin işaretlerini tespit edebiliyoruz. Bu amaçla olsa gerek ki, birisinin evinin içini izlemek, suç olarak sayılmaktadır.[29] Fakat, bu düzenleme en iyimser bir yorumla, evlerin özellikle tarassut altında tutulmasını engelleyebilir. Benzeri yasaklamaların, mahremiyeti koruma işlevinin, fiilen çok geçerli olduğunu iddia edebilmek, pek mümkün değildir. Çünkü insanların birbirleri hakkında bilgi sahibi olduğu ölçüde, evlerinin iç organizasyonuna ve evde yaşananlara da vakıf oldukları anlaşılmaktadır. Tahmin edileceği üzere komşuluk ilişkileri içinde şahit olunmayacak an, çok azdır. Buna rağmen, evleri izlemenin cezayı gerektiren bir hareket olarak tanımlanması, devletin aile mahremiyetini korumak isteği ile açıklanabilir. Gerçekten de, devlet aile mahremiyetini önemsiyor olmalı ki, kendi otoritesinin alanını, evin duvarlarına ulaştığı noktada sınırlandırma diyebileceğimiz bir kuralı uygulamakta, mahsur görmemektedir. Söz ettiğimiz kural, *mahkeme izni olmadan ev aranmasını ve basılmasını yasaklamaktadır.* Hangi nedenle olursa olsun, devlet görevlilerinin ev basmasının sadece, mahkeme veya kadı izni alınarak mümkün kılınması, otorite ve mahrem mekân ilişkisi bakımından önemlidir. Küçük bir çocuğa tecavüz edip, fiili livata suçundan dolayı aranan bir kişi olsa bile bu kuralın uygulandığını tespit etmek mümkündür.[30] Aynı şekilde, kölesi ile yasak bir aşk yaşadığı ve bu nedenle kocasını öldürdüğü iddiasıyla yargılanan bir kadının da evi, ancak kadı izni ile aranabilmişti.[31] Veya şa-

---

29 "Bir kişinin kapısından bacasından baksalar kırk akçe alalar" Ö. L. Barkan, 1943: 122.

30 *EŞS.* 1187,vrk. 19/b, belge.6 (Evasıt-ı Receb-971/ 23-Şubat-4-Mart-1564).

31 *EŞS.* 1179, vrk. 18/b, belge:1 (23-Şaban-994/9-Ağustos-1586).

rap içtiği için suçlanan Hüseyin adlı kişinin evinde şarap aranması da, mahkeme izni ile mümkün olmuştu.[32] Ev aranmasının mahkemeden alınacak izne tabi bulunmasını, isnat olunan suça ilişkin olarak yargılanan kişilerin evinde ele geçirilebilecek delilleri resmî ve itiraz edilemeyecek bir niteliğe kavuşturma kaygısına bağlamak mümkünse bile, çok ikna edici değildir. Bu uygulamada, mahrem alanı yöneticilerin keyfi yaptırımlarından korumak isteği daha anlaşılır bir kaygıdır. Osmanlı Devleti'nde şehir ve kasabaların önde gelen yöneticilerinden olan subaşı ile bir fahişenin, ev basılması konusunda mahkemede yaptıkları tartışma, epeyce aydınlatıcıdır. Edremit'te yaşayan ve fahişeliği mahkemede kanıtlanan Sultan isimli kadın, davanın sonunda Edremit kadısından bir talepte bulunmuştu. Sultan, değerli bir kaftanının kaybolduğunu ve Edremit subaşısının almış olabileceğinden şüphelindiğini; kaftanının bulunup kendisine verilmesini istemekteydi. Subaşı bu iddia karşısında, kaftanı Sultan'ın evinden aldığını, ancak bunu Sultan'ın talebi üzerine emanette tutmak için yaptığını beyan etmişti. Anlaşılan bu beyan doğru değildi. Çünkü, Sultan bu cevaptan ikna olmamış ve kadı izni olmadan evinin açılmaması gerektiğini belirterek, yapılan usülsüzlüğü vurgulamaktan geri durmamıştı. Sonunda da kaftan mahkemeye getirilmiş ve Sultan'a teslim edilmişti.[33] Bu tartışmadan da anlaşılacağı gibi, mahremiyet mekânı olarak kabul edilen evlerin -söz konusu edilen ev bir fahişenin olsa bile- mahkemeden izin almadan yöneticiler tarafından aranamayacağını, toplum bir hak olarak bilmekte ve kullanmaktadır. Ancak, devlet mahrem alanları yönetici tasallutundan korumak isterken, toplum ev baskınlarında kadı iznine pek gerek duymuyordu. Çelişik görünse bile, mahallenin önde gelenleri tarafından, yasak aşk iddiasıyla evler basılabiliyordu. Üstelik, zinayı bilen ve mahkemeye duyurmayanlar hakkında, devletin kovuşturma yapmaya pek hevesli olmamasına rağmen!!![34] Toplumun bu hassasiyetini (veya işgüzarlığını) kamusal alanın dinamiklerine bağlamak mümkün görünmektedir. Insanların dinsel kaygılarla böyle davrandığı da düşünülebilir. Ancak, bu türden konuları düzenleyen kurallar zaten şer'i hukukun alanına girmektedir. Zinayı bilen ve kadıya haber vermeyene hukuki açıdan bir ceza öngörülmemesi, kanunla düzenlendiğine göre, bu nedenle ev baskınına dinsel bir gereklilik yoktur. Ayrıca, yasak aşkın taraflarını yakalamak amacıyla mahallelinin ev basması ve kamunun mahremiyete tecavüzü, Osmanlı toplumunun Hıristiyan unsurları ara-

---

32 *EŞS.* 1211, vrk.14/a, belge: 2 (evahir-i Rebi'ül-evvel-991/14-23-Nisan-1583)

33 *EŞS.* 1206, vrk.52/b, belge: 2,3,4; ve vrk.55/a, belge:3-4 (8/10-Muharrem-988/24-26-Şubat-1580). Sultan'ın hikâyesini "Fahişe, Subaşı ve Kırmızı Kaftan" başlığı ile Prof. Dr. Hans Georg Majer için hazırlanan armağana yazmıştım. Makale, armağan kitabın editörlerinden, değerli dostum, Dr. Cristoph K. Neumann tarafından "Die Hure, der Offizier und der rote Kaftan" başlığıyla Almancaya çevrildi. (F.Y.)

34 "eğer bir kişi zinayı bilse gelüb kadıya demese cürm yok. Amma uğruluğu bilse gelüb demese onbeş akçe cürm alına" Akgündüz, *age*, c.1, s.348.

sında da rastlanılan bir olgudur. Kasımpaşa'da (İstanbul) aralarında yasak bir ilişki bulunan Hıristiyan bir çiftin, aynı yatakta halvet halindeyken papaz ve halk tarafından basılarak mahkemeye intikal ettirildiklerini, kayıtlardan öğreniyoruz.[35] Din bu konuda, kamusal alanın gerektirdiği role uygun bir yorumla anlaşılıyorsa, ancak o durumda etkili olduğu söylenilebilir. Bu bağlamda, mecburen, yine kamusal alanın belirleyiciliğine dönmüş oluruz.

Aslında evlerin fiziksel yapıları ve birbirlerine karşı konumları da mahremiyet açısından değerlendirilmesi gereken ilginç bir konu olarak belirmektedir. Osmanlı şehir ve kasabalarında, bağ ve bahçe işleri dışında tarımsal faaliyet bulunmadığından, ekonomik aktiviteler zenaat ve ticaret alanında yoğunlaşmıştı.[36] Büyük ihtimalle bu yapının bir sonucu olarak, kadınlara şehirlerin sosyal hayatında, köylere göre çok az rastlıyoruz. Köylerde kadınları ev dışında da izlemek mümkündür. Ancak şehirlerdeki iktisadi faaliyetler erkekler tarafından yürütüldüğünden kadınların hayatı daha çok evde geçmektedir. Buna göre, şehirlerdeki evlerin, dışarıya kapalı bir yaşamın gerekleri dikkate alınarak tasarlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak biz bu makalenin kapsamı içinde, mahremiyet açısından evlerin iç mekân organizasyonunu ve plan özelliklerini tartışmayı düşünmüyoruz.[37] Daha ziyade, yerleşme dokusu içinde evlerin dışarıyla bağlantısını kuran unsurların işlevlerini, mahremiyet açısından göstermek istiyoruz.

Osmanlı şehirlerinde eve dışarıdan baktığımızda, ilk göreceğimiz bölüm avlu olacaktır. Sokakla ev arasında bir geçiş elemanı olarak tanımlayabileceğimiz avlu, aslında hane halkının yaşamlarında önemli bir yer işgal etmektedir. Avlular mahremiyet açısından da işlevlidir. Çünkü, yukarıda belirttiğimiz üzere, kadınların ev merkezli yaşamlarında, avlu dışarının işlevini ikame etmektedir. Zaten, içeri-dışarı karşıtlığı evlerin tasarımında ve düzenlenmesinde etkili olmaktadır. Ayrıca, ev hayatının çeşitli faaliyetleri avluda gerçekleşebilmektedir. Bundan dolayı fırın, kiler gibi evdekilerin ihtiyaçlarının karşılanmasına matuf birimler avluda bulunabilmektedir. Aynı şekilde, çeşitli ekonomik aktivitelerin gerçekleştirildiği işlikler, avluda yer alabilmektedir.[38] Bu özelliklerinden ötürü avlu, evi sokaktan yalıtan ve dışarıdan içeriye yani mahrem alana geçişin sağlandığı mekân işlevi görmektedir. Bu nedenle İslâm kenti tartışmalarında avlu hakkında çok düşünülmekte ve ayırt edici bir kriter olarak değerlendirilmeye çalışılmak-

---

35 Yakalanan çiftten Kosta veled-i Yorgi ifadesinde, "neyleyelüm, şeytan kazası oldu" sözleriyle olayı doğrulamış. *BŞS.* 2, vrk. 27/a, belge:2 (16-Cemazi'el-evvel-967/13-Şubat-1560)

36 Yukarıda 9 numaralı dipnotta, Osmanlı şehir ve kasabaları hakkında kısa bir kaynakça vermiştik.

37 İmparatorluk dönemindeki sivil mimari ve evler üzerine yazılanlar azımsanmayacak boyuttadır. Osmanlı kentinde evlerin fiziksel yapıları hakkında gayet düzeyli bir çalışma için bkz. Faroqhi, 1987: 65-112. Evler hakkındaki çalışmalar için belirtilen eserin bibliyografyası fikir verici bir zenginliktedir.

38 Mesela, Edremit'te evlerin avlularında dokuma tezgahı, yağhane ve sabunhane sık rastlanılan unsurlardı. Bkz. F. Yılmaz, 1995: 124-125.

tadır.[39] Anlaşılacağı üzere, avlunun kapısı ve duvarları mekânsal açıdan kamusal alanla mahrem alanın sınırlarını tespit ediyordu. Bu sınırları, evin sakinlerinin rızası olmadan ihlal etmek, çatışmalara yol açmaktaydı.[40]

Hane halkının dışarı ile ilişkisini mahremiyet açısından tehdit edecek hareketlerle veya mahalle hayatının içinde aşina olunan yüzlerden farklı kişilerle karşılaşmayı sağlayabilecek mekânların da, konut alanları arasında bulunmasına rıza gösterilmediğine işaret etmeliyiz. Edremit'in hekimzade mahallesinde oturan Hüseyin'in şikâyeti bu konuda aydınlatıcı bir örnektir. Hüseyin, evinin karşısında bir dükkân açıldığını belirtmiş ve bu nedenle "ehl- i ıyalim taşra çıkamazlar akrabam dahi gelmeğe kadir değildür"[41] sözleriyle de mahremiyeti konusundaki rahatsızlığını anlatmaya çalışmıştır. Mahallenin önde gelenleri, söz konusu dükkânın, Hüseyin'in yaşamını olumsuz bir şekilde etkilediğini bildirmeleri üzerine, mahkeme dükkânın kapatılmasına karar vermiştir.[42] Aslında Osmanlı şehirlerinin mekânsal düzeni konut alanlarıyla kamusal mekânları ayıran bir kaygıyı yansıtmaktadır. Şehrin merkezinde yer alan bir cuma camii[43] ve çevresindeki imaret siteleri (Barkan, 1962-63); çarşı, pazar yeri, çeşitli iş kollarının faaliyet gösterdiği atölyeler,[44] yani kamusal alanlar ile evlerin yer aldığı özel yaşam alanları kaba hatlarıyla ayrıştırılmış bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle evler arasına dükkân açılmasından rahatsızlık duyulması doğaldır. Mahalleler ile kamusal mekânların ayrıştırılmasının sebeplerinden birisi de, şüphesiz ki mahremiyet kaygısıdır.

Mahremiyet kaygısını, evlerin birbirlerini görüş açılarına ve yüksekliklerine bağlı olarak yaşanan anlaşmazlıklarda da bulabilmek mümkündür. Eğer birbirine yakın olan iki evden birisi diğerinden yüksek inşaa edilmişse, daha alçak olan evin sahibi mahkemeye müracaat ettiği taktirde, komşu evin kendi evinden yüksek olan kısmını yıktırabilirdi.[45] Bu uygulama mesnedini İslâm huku-

---

39 Bu tartışma daha çok Arap kentleri örneğinde sürdürülmektedir. Örnek için bkz. Hidenobu, 1989.

40 Evinin kapısı önünden geçmek bile bazen hane reisinin tepkisini çekebiliyordu. Bkz. *EŞS.* 1179, vrk. 86/b, belge:2

41 Hüseyin'in şikâyet ettiği dükkânda bazı gençler toplanıp saz çalıp, türkü söyleyip eğleniyorlarmış. *EŞS.* 1201, vrk. 106/ b, belge:1 (Evail-i Cumad'el-ula-985/ 17-26 Temmuz-1577).

42 " mezkur Hüseyin'e dükkânın zararı vardur ehl-heva cem olub ırlayub tanbur çalarlar (....) men olunması lazımdur...." *göst. belge.* Bu kararın mesnedini fetva mecmualarında bulmak mümkündür. Bkz. *Feteva-yı Ebussuud,* İzmir Milli Kütüphane, Türkçe Yazmalar(bundan sonra İMK.TY.), 686, vrk.121/a.

43 Cuma camii, Osmanlı klasik döneminde kentsel bir fenomendir. Osmanlı Devleti'nin kendi tanımına göre şehir "cuma kılınıp pazar duran" yerdir: Ergenç, 1981: 1265. Cuma camiinin kentsel işlevi hakkında bkz. Faroqhi, 1984. Cuma camii ve pazar yerlerinin kentsel fenomen olarak değerlendirilmesi için bkz. Faroghi, 1990: 218 vd.

44 İş yerleri ve atölyelerin Osmanlı kentinde bulunduğu mekânlar ve kentsel işlevleri için bkz. Faroqhi, 1993; Ergenç, 1980: 105. Aynı yazar, 1995: 15-47.

45 "Hamza bin İbrahim, Habib bin Nasuh muvacehesinde iddia edüb mezkur Habib'in evi benim evime havaledür men olunmasın taleb iderin dedükde mezkur evin üzerine varıldukda Mehmed

kundan aldığından, fetva mecmualarından da izlenebilmektedir.[46] Bu problemin yaşanması muhtemel -hemen hemen- bütün boyutları, fetvalarda yer almaktadır. Buna göre birisi evine bir çardak yaptırsa ve çardağın penceresi komşusunun evinden yüksekte olsa, şikâyet halinde yıktırılması söz konusudur.[47] Aynı şekilde eve eklenen ve komşusunun evinden yüksek olan bir oda dahi olsa, yıktırılması uygundu.[48] Fakat yeni yapılan bir ev, yanında bulunan bir evden daha alçak bina edildiyse, eski evin yüksek kısımlarının yıkılması istenemezdi.[49] Aynı durum gayrimüslimler ile müslüman ahali arasında da uygulanıyordu. Evlerin birbirine olan yükseklik ve yerleşim tercihleri üzerinde yapılan bu ayrıntılı görüş beyanlarının nedeni mahremiyet algısıdır. Çünkü bütün fetvalarda evlerin yüksek kısımlarının yıktırılma sebebi olarak, yüksek olan evden diğer evin içinin görülmesi ve kadınların izlenebilme kaygısı gösterilmektedir. Yanındaki evin içini görecek şekilde yapılan pencereler de, aynı kaygıyla kapattırılabiliyordu. Bu yaptırımların ölçütü bir evden, diğer evdeki *makarr-ı nisvan* olan mahallin, yani kadın bulunan yerlerin görülmemesi idi. Kadın bulunan yer, tahmin edileceği üzere evin harem kısmı olmalıdır. Bundan anlamamız gereken evlerin iç mekân organizasyonunda haremlik-selamlık ayrışmasının genel ve erken bir uygulamayla varlık kazandığı olabilir. Ancak, kadın evin her yerinde bulunabildiğine göre makarr-ı nisvan ölçütü nasıl belirleniyordu? Doğrusu bu sorunun cevabını vermek bizim için -şimdilik- mümkün görünmüyor. Fakat, ilgili dönemin insanları açısından bu soruyu cevaplamak zor olmasa gerektir. Çünkü, mahkemeye böyle bir sorun intikal ettiğinde, durumu tespit etmek amacıyla bir keşif heyeti gönderilmekte ve bu heyet her iki evde de yaptığı inceleme sonunda mahremiyetin ihlal olunup olunmayacağına karar veriyordu. Heyetlerin içinde marangozlar ve inşaat ustaları da, bilirkişi sıfatıyla yer alırdı. Evlerin mahremiyet açısından bir birleriyle ilişkisi bu denli ince bir hesap üzerine oturduğundan dolayı, şehirlerin fiziksel yapısının da mahremiyet kaygısı ile şekillendiğini söyleyebiliriz. Tasvir etmeye çalıştığımız mahremiyet kaygısının evin fiziksel yapısına yansıtılması kuralı, gayrimüslimler içinde geçerliydi. Bir müslüman, evini, bir gayrimüslimin evinde kadın bulunan yerleri görecek şekilde

---

bin Hacı ve Ali bin Solak ve Ali bin Mehmed ve Hüseyin bin Kara mezkur Habib'in evi mezbur Hamza'nın evine havaledür zararı vardur deyü şehadet etdüklerinde havalenin ref'ine hükm olunub.." *EŞS.* 1197, vrk. 29/a, belge:3, (gündem kaydına göre selh-i Şevval-980/4-Mart-1573).

46 "Zeyd'in arsasında bina ve ihdas ettüğü hanenin pencerelerinden kurbünde menzili olan Amr'un makarr-ı nisvan olan olan mevazii görünüb Amr Zeyd'e havalesini def' ettürmeğe kadir olur mu? el-cevab: olur" *Feteva-yı Ali Efendi*, İMK.TY., 1763, vrk.272/a

47 "Zeyd ihdas etdüğü çardağın penceresi Amr'un evine havale olsa şer'an def olunur mu? el-cevab: olunur" *Feteva-yı Ebussuud*, İMK.TY. no: 686, vrk. 124/a

48 *Feteva-yı Ali Efendi*, İMK.TY.1763, vrk.271/b.

49 "Zeyd'in mülk menzili kurbünde Amr menzil ihdas edüb Amr'un menzili alçak olmağla Zeydin kadimi pencerelerinden makarr-ı nisvan mevazii görünüb havalesi olsa amr havaleyi def' etdürmeğe kadir olur mu? el-cevab: olmaz" *Feteva-yıAli Efendi*, İMK.TY.1763, vrk.272/a.

inşaa etse ve gayrimüslime bu kuralın uygulanmasına gerek yoktur beklentisinde olsa bile, gayrimüslim isterse müslümanın evinin şikâyete konu olan bölümleri yıkılılırdı.[50] Bütün bunlara ilave olarak belirtilmesi gereken bir konu da, insanların ev mahremiyetini çok önemsedikleridir. Bu konuları kapsayan ve mahkemelerde işlem görmüş olan çok sayıda davaya rastlanılmaktadır. Hatta, iyi geçinemediği komşusuna, bu bahane ile evinin bir bölümünü yıktırarak zarar vermek isteyenler bile bulunabilmektedir. Veya komşusunun evine yaptırmak istediği bir eklentiyi, bu türden bir şikâyetle engellemeye çalışanlar da olabilmektedir. Ayrıca, mahremiyet kaygıları yanında bazen evinin aydınlığına zarar verdiği iddiasıyla, komşusunun evinin bir bölümünü yıktırmayı isteyenlerle de karşılaşılmaktadır.[51] Ancak, mahkemenin gönderdiği keşif heyetlerinin, bu kabilden asılsız ihbarların sahiplerini, her zaman memnun ettiklerini söyleyemeyiz.

Bütün bu aktardıklarımızdan sonra mahremiyetin, Osmanlı şehirlerinde kamusal alan içinde süreklilik arzeden bir kayboluş ve alenileşme tehtidi altında olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunun yanısıra evlerin sınırlarından itibaren, mahremiyetin otorite ve kamusal alana karşı zayıf bir özerklik sağlama imkanına kavuştuğunu, temkinli bir ifadeyle olsa bile iddia etmek mümkündür. Diğer taraftan, ev eksenli yaşamı mahremiyet açısından düşündüğümüzde, kadınlar özelinde, onları yabancı nazarlardan saklama kaygısı şeklinde somutlaşan bir mahremiyet anlayışının baskın olduğu tespit edilebilmektedir. Zaten otoritenin sınırlarının eve kadar uzandığını gösteren düzenlemeler, büyük ihtimalle ailevi mahremiyeti koruma kaygısının dışa vurumu olsa gerektir. Fakat, mahremiyetin fütursuzca didiklenebildiği ve kamusal alan karşısında neredeyse savunmasız kaldığı bir ortamda; devletin ailevi mahremiyeti korumaya yönelik olarak aldığı önlemleri, insanların aşırı takibat gayretkeşliğinin yol açabileceği çatışmaları engellemek amacıyla düzenlemiş olabileceğini de, gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak, her şeye rağmen yine de, yasal ve meşru birliktelikler in mahremiyetine tecavüz olunmasına karşı bazı sınırlar bulunduğunu belirtebiliriz.

Öte yandan, kamunun büyük bir duyarlılıkla yapmaya çalıştığı ahlaki bekçilik ve mahremiyeti afişe etme karakteri, özel arayışları engelleme konusunda çok etkilidir. Toplumun onayladığı davranışların dışında bir tavır içinde bulunmak, kamu tarafından despotça bir muameleye maruz kalmak için davetiye çıkartma anlamına gelmektedir. Kişisel mahremiyete getirilen bu tahditleri zorlayanlar da, dışlanarak, teşhir edilerek ve hukuki süreçlerde tecziye olunarak, ağır

50 *Feteva-yı Ali Efendi*, İMK.TY. 1763, vrk. 271/b.

51 "Mahruse-yi Amasya'da Devehane mahallesinde Aleksanos veled-i Cvanis nam zimmi meclis-i şer'e gelüb şöyle ikrar idüb mahalle-yi mezburede vaki' mülk evim üzerine yazlık bina etmek istedüğümde konşumuz olan Ali beşe oğlu Mehmed nam kimesne penceremin aydınlığına zarar eder deyü mani olur" diyerek mahkemeye başvurmuş ve keşif heyeti istemiş. Gönderilen heyette bulunan marangoz ve diğer kişiler Aleksanos'un yaptırmak istediği yazlığın komşusuna zarar vermeyeceğine karar vermişler. Bkz. *Amasya Şer'iye Sicilleri*, 1, s. 68, belge :2 (9-Receb-1026/13-Temmuz-1617).

bir bedel ödemek zorunda kalmaktadırlar. Kamusal alandan dışlanma korkusu kişisel mahremiyet üzerindeki baskıyı sürdüren etmen olarak öne çıkmaktadır. Bu korkunun, kamusal yaşam içinde, uyumlu olmayı öğrenme güdüsünü güçlendiren bir etki yaptığı açıktır. Kamusal alan içinde sorunsuz bir şekilde var olma kaygısı, insanları isteklerini hiç düşünmüyormuş veya istekleri yokmuş gibi davranmaya itmektedir. Kamusal rol diyebileceğimiz bu tavır nedeniyle insanlar başkalarının mahremiyetine girmek için heveskar olabilmektedirler. Böyle bir durumda ise, mahremiyeti afişe edilinceye kadar her kes başkasının mahremiyetini didiklemekte yarışabilecektir. Ya da farklı bir ifade ile insanlar yakalanmadığı sürece birlikte olduğu fahişe ile basılan bir diğer kişiyi, sanki kendileri aynı ilişkiyi yaşamıyormuşçasına, yargılamakta sakınca görmeyeceklerdir. Kendileri de aynı türden yasak bir ilişkinin öznesi olsa bile!!!

KAYNAKÇA

A- Arşiv Kaynakları

Amasya Şer'iye Sicilleri, 1

Beşiktaş Şer'iye Sicilleri, 2

Edremit Şer'iye Sicilleri, 1178, 1179, 1187, 1197, 1201, 1202, 1206, 1210, 1211

B- Elyazması Eserler

Feteva-yı Ebussuud, İzmir Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar (İMK. TY.), 686

Feteva-yı Ali Efendi, İMK. TY: 1763

C- Kitap ve Makaleler

Akgündüz, A. (1990) *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. 1, İstanbul.

Aries, P. (1988) "Introduction", *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*, Cambridge MA.

Artan, T. (1993) "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmî" *Defter*, 20 (Bahar/Yaz) ss. 91-115.

Balcı, İ. (1984) "Orta Asya Şamani Toplulukları Üzerine Notlar: Boynuz simgesinin Evrimi", *Yapıt*, 5 (Haziran/Temmuz), ss. 62-65.

Barkan, Ö. L. (1962/63) "Şehirlerin teşekkül ve İnkişafı Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş vė İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23/1-2, İstanbul, ss. 239-296.

Barkan, Ö. L. (1943) *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, Kanunlar: I*, İstanbul.

Bassanese, F. A. (1988) "Private Lives and Public Lies: Texts by Courtesans of the Italian Reneissance" *Texas Studies in Literature and Language*, 30 (Fall), ss. 295-319.

Cerasi, Maurice M. (1999) *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorlugu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi*, Çev: Aslı Ataöv, İstanbul.

Çadırcı, M. (1991) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara.

Demir, A. (1998) "Kanuni'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler", *Tarih ve Toplum*, 169, ss. 4-14.

Ergenç, Ö. (1980) "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri" *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi(1071-1920); Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri* (Hacettepe Üniv., 11/13-Temmuz-1976), (der.) Osman Okyar-Halil İnalcık, Ankara, ss. 105.

Ergenç, Ö. (1981) "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler" *VIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara 11/15-Ekim-1976) Kongreye Sunulan Bildiriler*, c. II, Ankara.

Ergenç, Ö. (1982), "Osmanlı Klasik dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları*, III (İstanbul), ss. 105-118.

Ergenç, Ö. (1984), "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları*, c. IV, ss. 69-78.

Ergenç, Ö. (1995) *XVI. yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara.

Erim, N. (1984) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflandırılması Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Araştırmaları*, IV (İstanbul), ss. 79-88.

Faroqhi, S. (1984) "A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)", *Osmanlı Araştırmaları*, IV, İstanbul, ss. 160-173.

Faroqhi, S. (1987) *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, Cambridge.

Faroqhi, S. (1990) "The Anatolian Town and its Place within the Administrative Structure of the Ottoman State (1500-1590), *Byzantinische Forschungen*, XVI, s. 209-244.

Faroqhi, S. (1993) *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekânında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi (1550-1650)*, Çev: Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul.

Faroqhi, S. (1995) *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, İstanbul.

Foucault, M. (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara.

Heyd, U. (1973) *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (der.) V. L. Menage, Oxford.

Hidenobu, J. (1989) "Microcosm of the Family around the Courtyard" *Urbanism in Islam (The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam, ICUIT)*, c. 2, Tokyo, ss. 392-425.

İpşirli, M. (1982) "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler" *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, İstanbul, ss. 203-248.

Marcus, M. (1986) "Privacy in Eighteenth Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals" *International Journal of Middle East Studies*, 18, ss. 165-183.

Marcus, A. (1989), *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York.

Raymond, A. (1995), *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, (çev.) Ali Berktay, İstanbul.

Sennett, R. (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev.) Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, İstanbul.

Şer'iye Sicilleri: Seçme Hükümler, c. II, İst. 1989, ss. 91-92.

Toshio, K. (1989), "Privacy in the Islamic World", *Urbanism in Islam(The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam, ICUIT)*, Vol. 1, Tokyo, ss. 298-312.

Yılmaz, F. "Die Hure, der Offizier und der rote Kaftan" (çev.) Christoph Neumann (yayınlanıyor)

Yılmaz, F. (1995) *XVI. Yüzyılda Edremit Kazası*, İzmir (Ege Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yayımlanmamış doktora tezi).

On the limits of privacy in 16th century Ottoman society

About pre-modern societies it is usually asserted that the public sphere domi-nated the private realm. The aim of this paper is to analyze the complex relationship sohip between public and private spheres in 16th century Ottoman society. Our research which is based on the judicial records (*şeriye sicilleri*) of that period reveals that even the most remote aspects of private life were observable in the public realm. We can say that private life was publicized and controlled by society. The strength of the public realm was based on the legal framework provided by the quarter (*mahalle*) organization. In 16th century Ottoman society, although private life was under control, houses were relatively untouchable. It was forbidden for administrators to enter houses without permission of the court. Overall, it can be asserted that the public functioned as a guardian of morality and order, and controlled the private realm efficiently.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 'sosyal yardım' uygulamaları: 1839-1918*

*Nadir Özbek***

1980'li yıllarla birlikte 'refah devleti' ve sosyal politika uygulamalarının ciddi bir krize girmesi, refah politikalarının tarihine ilişkin akademik çalışmaları da etkilemiş ve bu alandaki modernist yaklaşımların sarsılmasına yol açmıştır (Jones, 1996). Devletin sosyal yardım işlevlerinin giderek arttığı ve gelişme sürecindeki toplumların nihai olarak 'refah devletine' ulaşacağı şeklindeki yaklaşımlar itibar kaybederken, devletin sosyal alandaki ağırlıklı konumunun ne geçmişte ne de günümüzde bir norm olduğu fikri belirginlik kazanmaktadır (Krieger, 1987). Sosyal politika tarihi alanındaki bu yaklaşımlar, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki refah uygulamalarının, modernleşme ve çağdaşlaşma paradigması çerçevesinde yorumlanmasını zorlaştırmaktadır.

Yoksullar ve sosyal yardım gibi konuların Osmanlı tarihçiliğinde henüz ilgi uyandırabildiğini söylemek zordur. Oysa Avrupa tarihçiliğinde yoksulluk ve refah politikaları, sosyal tarihçiliğin önemli bir alt sektörü olarak yer edinmiş bulunmaktadır. Refah politikalarının tarihi alanında 1960'lar sonrasında genel olarak tarih disiplinindeki gelişmelere de koşut olarak önemli metodolojik kırılmalar gerçekleşmiştir. 1970'lerin sosyal tarihçiliğine daha çok kantitatif ve karşılaştırmalı yaklaşımlar egemen olmuştur. Aynı yıllarda Foucault'nun çalışmalarından esinlenen sosyal kontrol ve disiplin temalarına yoksullar ve refah politikalarını anlamak için yaygın bir şekilde başvurulmuştur. 1980'lerin sosyal tarihçiliğinde yoksullar, tarihsel özneler olarak incelenmeye başlanırken, 1980'lerin sonlarından itibaren daha çok kültürel unsurlar ağırlık kazanacaktır (Gouda, 1995). 1990'ların ortalarından itibaren ise, post-modern eleştirinin yarattığı sar-

---

(*) Bu yazının ilk taslağını okuyup çeşitli tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Zafer Toprak, Cengiz Kırlı, Cüneyd Okay ve Gültekin Yıldız'a teşekkür ederim.

(**) Binghamton Üniversitesi, Tarih Bölümü.

sıntının yavaş yavaş atlatılmasıyla, ideoloji ve politika merkezli gündemler yeniden güncellik kazanmaya başlamıştır. Yoksullar ve refah uygulamalarının tarihi açısından bu yeni eğilimin, sosyal ve ekonomik düzlemleri ihmal etmemekle birlikte, politik düzleme ve bu düzlemin kendi iç dinamiklerine açıklayıcı bir rol atfettiği söylenebilir (Cavallo, 1989).

Bu yazıda, sosyal yardım ve refah politikaları tarihçiliği alanındaki yukarda özetlenen gelişmelerden de esinlenerek, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin yoksullara yönelik koruyucu uygulamalarının gelişimi açıklanmaya çalışılacaktır. Sosyal yardım alanında Tanzimat sonrası dönüşümler doğrusal bir modernleşme süreci olarak ele alınmak yerine, bu dönemdeki sosyal yardım uygulamalarının seyri, siyaset düzleminin kendi dinamiklerine ağırlık verilerek yorumlanacaktır. Siyaset düzlemi, bir tür yönetenler-yönetilenler ikilemi içinde değil, daha çok devlet aygıtının gelişimine bağlı olarak siyaset tekniklerindeki değişimler ve bu bağlamda siyasal elitin ve çeşitli siyasal odakların karşılıklı pozisyonlarındaki gerilimlerin bir ürünü ve buna bağlı söylemlerin bir ifadesi olarak ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle, söz konusu gerilimlerin sosyal yardım alanındaki izleri takip edilecektir.

19. yüzyıl modernleşmesi boyunca Osmanlı Devleti'nin nüfuzu, sosyal hayatın bir çok alanında artmıştır. Devletle bağı son derece sınırlı olan alanlar, modern teknolojik imkanlarla donatılmış bürokratik devletin yeni fonksiyonları şekline bürünmüştür. Bu süreç, devletin yeni fonksiyonlarını yerine getirmekle yükümlü 'memurlar' sınıfına olan ihtiyacı arttırmış ve konumlarını devletin yeni işlevleriyle tanımlayan bürokratik bir sınıfın, yeni bir politik elitin oluşmasına yol açmıştır. Bu gelişme siyaset tekniklerinde ve politik iktidarın meşruiyeti sorunu çerçevesinde önemli gerilimler ve kırılmalar yaratmıştır. Bu süreci, kısaca, padişahı ve sarayı eksene alan bir siyasal meşruiyet zemininden, daha geniş tabanlı bir meşruiyet sistemine geçiş olarak niteleyebiliriz. Bu yazının ana temasıyla bağı açısından ifade etmek gerekirse, sosyal yardım alanı, kamu sağlığı ve benzeri bir çok alan gibi, yeni politik elite kendi toplumsal kimliğini kurma imkanları sağlayacaktır. Aynı zemin padişah ve saray eksenli siyasal meşruiyet sisteminin sürdürülmesi açısından da geniş imkanlar sunmaktadır. 19. yüzyıla bir bütün olarak baktığımızda bir yandan seküler bir süreç olarak devletin sosyal işlevlerinin genişlediğini diğer yandan da sosyal alanın siyasallaştığını görüyoruz. Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu genel siyasal çerçeve 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda sosyal yardım alanındaki gelişmeleri açıklamamıza imkan sağlayacaktır.

Ancak, aşağıda ayrıntılarıyla görüleceği üzere, Osmanlı toplumunda sosyal yardım alanına 19. yüzyıl boyunca devletin nüfuzunun, örneğin kamu sağlığı ile karşılaştırıldığında, sınırlı kaldığı vurgulanmalıdır. Bu durum, tarımsal ekonominin yeteri kadar hızlı çözülmeyişi ve buna bağlı olarak kentlere nüfus hareketinin ve proleterleşmenin sınırlı cereyan etmesiyle açıklanabilir. Bunun bir sonucu yoksulluk kategorilerinin 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda hâlâ geleneksel

kalıplar içinde kalması olmuştur. 19. yüzyıl Avrupa'sında sosyal yardım uygulamaları daha çok emek piyasasının kontrolü ve işçi hareketinin yarattığı politik sorunlar etrafında şekillenirken, Osmanlı'da böylesi sorunlar son derece tali kalacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yoksulların korunması ve sosyal yardım konularında henüz monografik çalışmalardan yoksun bulunuyoruz. Bu durum, Osmanlı tarihçiliğine 1960 ve 1970'li yıllara kadar dar anlamıyla siyasi tarih temalarının hakim olmasıyla açıklanabilir. Ancak, 1970'lerden itibaren büyük bir atılım gösteren Osmanlı 'ekonomik ve toplumsal' tarihçiliğinin gündemi de iktisat tarihçiliği ve siyasal-ekonomik yaklaşımlar tarafından belirlenmiştir. 1980'lerle birlikte sosyal tarihçiliğin, devletin dışında kalan unsurlara ve gelişmelere yönelmesiyle birlikte işçilerin tarihi, kadınların tarihi gibi konular yeni ve meşru çalışma alanları olarak belirecektir. Ancak, yoksulların ve sosyal yardım alanının yeterince ilgi çekebildiğini söylemek henüz hayli zordur.[1]

Aşağıda, öncelikle, arşiv belgelerine yansıdığı şekliyle ve bu yazıda sıklıkla karşılaşılacak yoksulluk kategorilerinin bir tanımı yapılmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, özellikle Tanzimat sonrasında şekillenmeye başlayan merkezî devlet hazinesinden yoksullara yönelik maaş ödemeleri ele alınacaktır. Bu örnekte de görüleceği gibi yoksullara maaş ödenmesi yoluyla yardım, seküler bir gelişme olarak merkezî devletin görevleri arasında yerini almaya başlamaktadır. Üçüncü bölümde II. Abdülhamid'in kişisel ihsanları ve sadakaları aracılığıyla yoksullara yardım alanında görünür olabilme ve böylece iktidarının meşruiyet zeminini genişletme çabası incelenecektir. Bir sonraki bölümde yoksulların korunması alanında seküler gelişmeler olarak mahalli idarelerin konumları irdelenecektir. Son bölümde ise Abdülhamid iktidarını deviren meşrutiyetçi aydınların ve II. Meşrutiyet dönemi hükümetlerinin sosyal yardım alanında Abdülhamid'in izlerini silme çabaları ve modern ve bürokratik bir sosyal yardım sistemi kurma doğrultusundaki ilk girişimleri incelenecektir.

Osmanlı belgelerinin diliyle 'yoksullar'

En geniş anlamıyla kullandığımız 'yoksulluk' kategorisi Osmanlı belgelerinde bir çok farklı kavramla ifadesini bulmuştur. Belgelerde genellikle esnek bir kullanıma sahip olan 'fakir' veya 'fukara' kavramı, daha çok 'ahali' anlamında kul-

---

1 Titiz araştırmalara dayanan çalışmaların olmadığı bir ortamda hamâsî genellemeler ve idealizasyonlar yaygınlaşmaktadır. Bu idealizasyonlar mihmanhane, darülziyafe, misafirhane, şifahane, aşhane ve imaretler gibi kurumları ön plana çıkartarak Osmanlı'nın özellikle klasik dönemde mükemmel bir sosyal yardım sistemine sahip olduğunu vaaz etmektedir. Bu tür idealizasyonlara vakıfların sosyal yardım işlevlerine yönelik abartılar eşlik etmektedir. Osmanlı'da vakıfların yoksullara yönelik sosyal yardım işlevlerinin sınırlarına işaret eden kısa bir değinme için bkz. Özbek, 1999c.

lanılmış ve çoğunlukla 'fukara ahali' şeklinde ifade edilmiştir. 'Zarûret' sıklıkla karşılaşılan bir başka kavramdır ve zaman zaman 'fakr u zarûrete dûçâr olmak' şeklinde kullanılmıştır. Bu kavramla, çoğunlukla geçici veya beklenilmeyen maddi zorluklar kastedilmektedir. Örneğin ailenin geçimini sağlayan erkeğin ölümünün ardından karısının çocuklarıyla belli bir gelirden yoksun kalması gibi. Bu, 'fukara ahaliden' bir kimse olabileceği gibi herhangi bir memur veya bir paşanın karısı da olabilmektedir. Bu durumdakiler devlet nezdinde 'muhtac-ı muavenet', yani yardım edilmeyi hak eden bir kesim olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı belgeleri arasında 'fakr u zarûrete dûçâr' olduğundan dolayı devlete yardım isteğiyle verilen arzuhallerin (dilekçe) çokluğu, zarûret ve muavenet (yardım) olgusunun devletle birey arasındaki meşruiyet zemininin hayli önemli bir unsuru olduğuna işaret etmektedir (İpşirli, 1991).

Sıklıkla karşılaşılan 'muhtâcîn' kavramı ise daha ziyade sürekliliği olan bir yoksulluk durumunu ifade etmektedir. Bir bakıma geçimini kendi başına sağlaması mümkün olmayan ve bu nedenle hayat boyu şu veya bu şekilde desteğe ihtiyacı olan kesimler bu kavramla ifade edilmektedir. Deprem, yangın ve sel gibi bir takım afetlere maruz kalanlar ise 'musâbîn' (felaketzede), yani musibete (felaket) uğrayanlar olarak nitelenmekte ve devletin girişimiyle bu gibi kimselere bir tür yardım örgütlenmektedir. 'Aceze' kavramı ise daha çok yaşlılık, sakatlık veya çok küçük yaştaki kimsesiz çocuklar (bîkes ve yetimler) gibi çalışarak geçimini sağlaması mümkün olmayan kesimleri tanımlamaktadır.

Bununla birlikte, aceze veya muhtâcîn kelimelerinin terkipleriyle kategoriler çeşitlenmektedir. Örneğin 'aceze-i hüccac', yani hac vazifesini yerine getirmek isteyen ancak hacca gidiş veya dönüş gibi yol masrafının bir kısmını karşılamakta zorluğa düşen kimseler gibi. Bu gibi kesimler için, Osmanlı tebası olsun ya da olmasın devletin belli bir fon ayırdığını görüyoruz. Bu kategorinin Osmanlı hilafetinin meşruiyet sınırlarını genişletmek işlevini taşıdığı açıktır. Hayli yaygın bir başka kategoriyi ise 'muhtâcîn-i zürrâ' oluşturmaktadır. Bununla kıtlık, kuraklık, dolu, sel gibi bir takım doğal afetler neticesinde tohumluk ve ekmeklik zahireden yoksun kalan tarımsal üreticiler kastedilmektedir. Osmanlı maliyesinde tarımın vergilendirilmesinin maliyenin en önemli gelir kalemini oluşturduğu hatırlandığında, 'muhtâcîn-i zürrâya' yapılacak yardımların tarımsal üretimin bekasını sağlama açısından ne kadar önemli olduğu açıklık kazanır. Ayrıca böylesi bir yardımla kentlere yönelik muhtemel dahili nüfus hareketlerinin de önünün alınacağı aşikardır. Arşiv belgeleri devletin bu konuda fazlasıyla hassasiyet gösterdiğine yeteri kadar açıklıkla işaret etmektedir.

İç ve dış politikanın önceliklerine bağlı olarak geçici muhtâcîn kategorilerinin ön plana çıktığı durumlar da olabilmektedir. 'Girid muhtâcîn-i İslamiyesi' ve 'Trablusgarb muhtâcîni' gibi. Osmanlı hükümranlığının bir dış tehdit sonucu tehlike altına girdiği coğrafyalarda devlet en azından bu coğrafya nüfusunun belli kesimlerinin devlete bağlılıklarını güçlendirme yoluyla söz konusu tehlike-

yi bertaraf etmeye çalışmaktadır. 1897 Yunan muharebesinin ardından 'evlad-ı şüheda ve malulin-i guzât-ı asakir-i şahane', yani şehit aileleri, sakat ve yaralı askerler ve gaziler ön plana geçecektir. Özellikle basın aracılığıyla bu kesimlere yönelik yardım kampanyaları düzenlenerek bir tür 'proto-milliyetçi' duyarlılıklar yaratılmaya çalışılacaktır.

Bu kategorilerin dışında 'eytam ve eramil' (yetim ve dullar) ve emekliler devlet tarafından 'eytam ve eramil maaşları' ve 'tekaüd sandıkları' (emekli sandığı) çerçevesinde koruma altına alınmışlardır. 19. Yüzyılın hayli erken bir aşamasından itibaren askeriye, mülkiye ve ilmiye sınıfları için bir emeklilik ve buna bağlı olarak yetim ve dul maaşları sistemi şekillenmiş bulunmaktaydı. Ayrıca herhangi bir sebeple görevden azl edilmiş olanlara da bir tür sigorta sistemi şeklinde 'mazulin maaşı' ödendiğini biliyoruz.

'Fakr u zarûrete dûçâr olanlar', 'muhtâcîn', 'muhtâcîn-i zürrâ', 'musâbîn', 'aceze' ve 'aceze-i hüccac', 'eytam ve eramil', 'mazulin' gibi bazı kavramların, Osmanlı belgelerinin dilinde yoksulluğun meşruiyet sınırlarını çizdiğini söyleyebiliriz. Meşruiyet sınırlarının dışında kalanlar ise, içerikleri zaman ve mekana bağlı olarak farklı şekillerde doldurulmakla birlikte, 'serseriler' ve dilenciler, yani bir işte çalışmaya muktedir olduğu halde çalışmamayı tercih edenler ve düşkün kadınlar, yani fuhuşla meşgul olanlar, oluşturmaktadır.[2] Osmanlı devleti 19. yüzyılın çok öncesinde bu 'gayr-i meşru' kesimlere yönelik olarak, özellikle İstanbul'un 'asayişi' ve 'nizamı' açısından sürgün, izam, ve daha sonraları bir tür dahili pasaport sistemi olan 'mürur tezkeresi' gibi kontrol teknikleri geliştirmiş ve büyük şehirleri bu gibi 'gayr-i meşru' kesimlerden arındırmaya çalışmıştır.[3]

Maliye hazinesi ve yoksullar: Muhtâcîn maaşı

Tanzimat modernleşmesi boyunca sosyal yardım alanındaki en önemli unsur, vakıflar ve imaretler çerçevesinde işleyen geleneksel sosyal sisteminin çözülmesi olmuştur. Merkezileşme sürecinde vakıf gelirleri maliye hazinesi içinde eritilmiş ve bu kurumların kaynakları budanmıştır. Ayrıca, Osmanlı toplumunun dünya ekonomisiyle bütünleşmesinin getirdiği iktisadi ve sosyal hareketliliğin doğurduğu sorunlara eski sistem artık cevap veremez hale gelmiştir. Bu koşullarda sosyal yardım alanında vakıfları kontrol altında bulunduran sosyal kesimler Evkaf Nezareti bünyesindeki merkezileşmeyle birlikte görece özerk konumlarını kaybedecekler ve devlet memurları şekline dönüşeceklerdir. Aynı süreçte, yavaş da olsa yoksulların korunması alanı, merkezî devletin nüfuz alanına girmeye başlayacaktır.

---

2 Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda dilenci ve serserilere yönelik politikalar için bkz. Özbek, 1999b.

3 Mürur tezkeresi uygulaması ve 19. yüzyıldaki kentlere yönelik nüfus hareketleri için bkz. Arıkan, 1994; Çadırcı, 1993; Deringil, 1991.

Yukarda genel hatlarıyla çizdiğimiz çerçeve içinde şekillenen 'seküler' sosyal yardım uygulamalarından bir tanesi muhtâcîn maaşıdır. Bu uygulama ile devlet yoksullara belli bir yönetmelik dahilinde olmamakla birlikte maaş bağlama yükümlülüğü altına girmiştir. Muhtâcîn maaşı uygulamasının 19. yüzyılın hayli erken bir aşamasına kadar uzandığı görülmektedir. Örneğin, 1845/46 tarihli bir defter Girit adasına bağlı Kandiye, Hanya ve Resma sancaklarında bulunan "fukara ve muhtâcîne kayd-ı hayat şartıyla verilen" maaşların miktarını göstermektedir (ML.MSF, 8024). Bu deftere göre Kandiye'de 24, Hanya'da 19 ve Resma'da 4 kişiye fakirliklerinden dolayı hayat boyu maaş bağlanmıştır. Hersek Sancağı'na ait 1851/52 tarihli defterden memurlara ödenen maaşla birlikte "Fukara Maaşları" başlığı altında Ali Paşa Tekkesi Taamiyesi (tekkelere bağlanan yemeklik parası) ve türbedar maaşı olarak ayrı bir harcama yapıldığını öğreniyoruz (ML.MSF, 9847).

Maliye Nezareti arşivinde bulunan masraf defterlerinden fukara ve muhtâcîne yapılmakta olan aylık ve yıllık ödemelere ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ayrıca arşiv belgeleri arasında bütçelere ilişkin yapılacak ayrıntılı çalışmalarla Maliye Nezareti'nin fukara ve muhtâcîne yönelik ne kadar tahsisat ayırdığını tespit etmek de mümkün olabilecektir. Bu konuda Tanzimat dönemine ilişkin yayınlanmış araştırmalar ayrıntılı masraf kalemlerini kapsamadığı için maliye hazinesinden yapılan sosyal yardım harcamalarını tespit edemiyoruz. Tevfik Güran tarafından yayımlanan Tanzimat dönemi bütçelerinde, örneğin 1860/61 dönemi harcamalarında, "muhtâcîn maaşları", başka harcamalarla birlikte, yani "Mazulin ve mütekaidin ve muhtâcîn maaşları ve vezaif" (geçici olarak görev harici kalan memurlara, emeklilere ve tekkelere yapılan ödemeler) şeklinde tek bir kalem altında gösterilmiştir (Güran, 1989: 72). Bununla birlikte Maliye Hazinesi tahsisat kalemlerinin incelenmesi bile tek başına Maliye'nin yoksullara yönelik harcamaları hakkında genel bir fikir verebilmektedir. Bu kalemlerden bazıları "tayinat-ı lahmiyyenin baha ve mesarifi", "taşrada memur bulunan bazı muhtâcîn", "vezaif tertibi" ve "ekmek ve et tayinatı"ndan oluşmaktadır. Maliye bütçesindeki bu kalemler daha çok vakıflar tarafından yerine getirilen işlevleri kapsamaktadır. Ancak Tanzimatın ilanı ardından vakıf gelirlerinin tahsili görevi Maliye'ye devredilmiştir. Bu tarihten itibaren Evkaf Hazinesini Maliye Hazinesinden ayrı olarak düşünmek imkansızlaşmaktadır. Evkaf gelirlerinin Maliye Hazinesi içinde eritildiğini, en azından bu sürecin güçlü adımlarla ilerlediğini biliyoruz. Süreç içinde vakıfların sosyal yardım fonksiyonları merkezî devlet aygıtının fonksiyonları niteliğini kazanacaktır.

Tanzimat döneminde Maliye bütçesinden yapılmış olan bu tahsisatlar dışında özellikle taşrada valilerin yetkisi altında bulunan 'Kapualtı Hasılatı'ndan da fukara için harcama yapıldığını görüyoruz. Tanzimat öncesinde eyalet valileriyle sancak beylerinin aldıkları hasılatların bazılarını tanımlamak için kullanılan kapualtı hasılatı (Pakalın, 1983: c.1, s.167), Tanzimat'la birlikte bir tür muhtâcîn

ve fukara tertibi işlevi de görmeye başlamıştır. Örneğin Tırnova'da bayram topunun kazaen erken ateş alması sonucu sakat kalan Abdullah ve Rüstem'e kapualtı hasılatından ömür boyu maaş bağlanması kararlaştırılmıştır (A.MKT.MVL, 127/17). 1867 tarihinde İzmir ve Trabzon kapualtı hasılatlarından bazı muhtâcîne maaş verilmekte olduğunu (İ-Meclis-i Vâlâ, 26130 26154), ve yine aynı tarihte Edirne ve Filibe sancakları kapualtı hasılatından fukaraya maaş verildiğini görüyoruz (İ-Meclis-i Vâlâ, 26284). Sonraları vilayetlerde fukaraya kapualtı hasılatından ödenen maaşlar mal sandıklarına kaydırılacaklardır (İ.Dahiliye, 41095).

II. Abdülhamid döneminde de Hazine-i Maliye-i Celile tahsisatları arasında yer alan "muhtâcîn tertibi"nin ve bu tertipten ödenen "muhtâcîn maaşının" maddi açıdan zor duruma düşmüş olan kişilere aktarılan önemli bir kaynak olduğu anlaşılıyor. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Dahiliye Nezareti'ne, Sadaret'e ya da doğrudan Yıldız Sarayı'na muhtâcîn tertibinden uygun bir miktar maaş bağlanması talebiyle sunulmuş sayısız arzuhal örnekleri bulunmaktadır. Sosyoekonomik bir kategori olarak muhtâcînin ne anlama geldiğinin açıklık kazanması için bu arzuhallerden ve içerdikleri taleplerden kısaca bahsetmekte fayda var. Örneğin, 1898 tarihinde Hidayet isimli kadına fakirliğinden ve çok çocuk sahibi olmasından dolayı muhtâcîn tertibinden uygun bir miktar maaş bağlanmış ve oğlu Sadık da haline uygun bir mektebe kayıt ve kabul edilmiştir (İ-Hususi, 19/N.1315). Yine benzer bir şekilde 1898 tarihinde kocasının hastalığından ve kimsesizliğinden bahisle kendisiyle iki çocuğuna uygun miktar maaş bağlanması isteğinde bulunan Münire isimli bir kadına "Muhtâcîn Mahlûlâtından (sahipsiz kalmış maaş)" maaş bağlanması için hususi irade çıkartılmıştır (İ-Hususi, 30/N.1315). 1901 yılında, Cibali civarında Karanlık Mescid'de Furun sokağında 12 numaralı hanede sakin a'mâ İsmail'in elli dört kuruşluk muhtâcîn maaşı bir hususi irade ile yüz kuruşa arttırılmıştır (İ-Hususi, 31/C.1319).

Muhtâcîn tertibinden maaş yalnızca fukara ahaliden zor durumda kalan kimselere bağlanmamıştır. Bir paşanın ölümünün ardından geride kalan karısına ve hizmetçilerine, ya da bir memurun çeşitli nedenlerle işini kaybettiği ancak emeklilik (tekaüd maaşı) hakkını da elde edemediği durumlarda muhtâcîn maaşı tertibinden yararlanmak isteğiyle arzuhal verdiği olmuştur. Örneğin, 1885 yılında kapu çukhadarlarından Abdülkadir Efendi yaşının ilerlemesi sonucu yevmiyesini tedarik etmekten aciz kalmış ve kendisine Maliye Nezareti'nce Muhtâcîn Maaşatı hesabından münhal kalan (sahibi ölmüş bulunan) 390 kuruştan 300 kuruşunun bağlanması kararlaştırılmıştır (İ-Dahiliye, 75091). 1889 tarihli bir başka örnekte, Zaptiye Muavini pederi Mehmed Bey'in ölümü sırasında Kartal eski kaymakamı Ahmed Aziz Bey'e Muhtâcîn Maaşatı tertibinden bin kuruş maaş bağlanmış olduğunu görüyoruz. Bir süre sonra Ahmed Aziz Bey'in muhtâcîn maaşı kesilecek ve yeniden bağlanması için yaptığı başvuru Meclis-i Vükela'da görüşülecektir. Meclis-i Vükela Ahmed Aziz Bey'e muhtâcîn

maaşı verilmek yerine kendisinin yeniden kaymakamlık görevine atanmasının daha uygun olacağı kararına varır (MV, 49/52). Yine Bursa'da Cami'-i Kebir'de eğitim işleriyle meşgul Saadettin Efendi'nin zarûret içine düştüğünden bahseden arzuhali üzerine kendisine Hazine-i Celile'ce Muhtâcîn Maaşatı Mahlûlâtından olmak ve mahallî mal sandığından ödenmek üzere aylık 200 kuruş maaş bağlanmıştır (MV, 50/35). 1895 yılında Dördüncü Ordu-yı Hümayûn sertabibi (başhekimi) müteveffa Miralay Yusuf Beğ'in zevcesi Emine Hanım, kendisi ile üç kerimesine tahsis edilmiş olan 265 kuruşluk maaşın yeterli olmadığından bahisle verdiği arzuhal üzerine söz konusu maaşın 500 kuruşa arttırılması yolunda bir irade alınmıştır (İ-Maliye, 12/Ş.1312).

II. Meşrutiyet döneminde de muhtâcîn tertibinin benzer kullanımları devam etmiştir. 1917 tarihinde eski Basra Valisi Müşir Hidayet Paşa'nın haremi Seyyide Hanım'ın manevi kerimesi Fatma imzasıyla verilen arzuhalde, Paşa'nın ölümünün ardından Seyyide Hanım'a tahsis edilen maaşla her ikisi de geçimini sürdürmekte iken Seyyide Hanım'ın da ölmesiyle birlikte kendisinin kimsesiz ve maişetsiz kaldığı ifade edilmektedir. Fatma'nın talebi Seyyide Hanım'ın maaşından üç yüz kuruşun kendisine tahsis edilmesidir. Bu talep Meclis-i Vükela'ca uygun görülmüş ve gereğinin yapılması için konu Maliye Nezareti'ne bildirilmiştir (MV, 207/31).

Buraya kadar verdiğimiz örnekler muhtâcîn maaşı uygulamasının Tanzimat Fermanı sonrasında Hazine harcamaları içinde yavaş yavaş yer edindiğini ve II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte de bir nizama bağlandığını göstermektedir. Osmanlı arşivinde yeni tasniflerin açılması ve bunlar üzerinde yapılacak daha ayrıntılı araştırmalarla, bu maaşın bütçe içindeki oranının gelişimi ve İmparatorluğun farklı coğrafyalarında ne ölçüde yaygınlaşabildiği veya uygulamada ne gibi farklılıklar oluştuğunun tespit edilmesi mümkün olabilecektir. Ancak, muhtâcîn maaşı ödemelerinin bütçe giderleri içindeki yeri ve uygulamanın İmparatorluk bütünündeki yaygınlığı ne olursa olsun, burada önemli olan, şu veya bu sebep sonucu yoksulluk sınırına düşen Osmanlı tebaası kişilerin devlet tarafından maaş bağlanarak koruma altına alınması gerektiği fikrinin yer edinmiş olmasıdır. Bu noktada vurgulanması gereken, muhtâcîn maaşı uygulamasının, aşağıda inceleyeceğimiz atiyye-i seniyye (padişah hediyesi) ve sadaka-i seniyye (padişah sadakası) örneklerinden farklı olarak, padişah ve sarayla ilişkilendirilmekten çok, merkezi devletle tebaası arasında daha 'bürokratik' ve 'seküler' bir meşruiyet zemini üzerine oturmuş olmasıdır.

II. Abdülhamid ve yoksullar: Atiyye-i seniyye ve sadaka-i seniyye

II. Abdülhamid döneminin yoksullara yardım uygulamaları açısından en belirgin özelliği, sultanın isminin özenle ön plana çıkartılması çabası olmuştur. Özellikle iktidarının ilerleyen yıllarında güvenlik gerekçesiyle Yıldız Sarayı'nın

dışına fazla çıkmayan Abdülhamid, 'görünürlüğünü' dolaylı ve sembolik araçlarla güçlendirmeye çalışacaktır (Deringil, 1998: 18). Bu çerçevede Abdülhamid'in yoksullara yönelik politikaları özel bir anlam kazanmaktadır. Padişah hediyesi olarak tercüme edebileceğimiz atiyye-i seniyye tertibinin kullanımı ve yine padişahın yoksullara yardımı olarak sadaka-i seniyyelerin özellikle basın aracılığıyla ön plana çıkartılması, Abdülhamid'in yoksulların kalbinde yer edinmesine ve böylece Yıldız Sarayı etrafında 'merkezileşen' iktidarının meşruiyetini güçlendirmesine yardım edecektir.

Tanzimat bütçelerinde önemli bir masraf kalemi olarak bulunan atiyye-i seniyye tertibi genellikle sarayın denetiminde kullanılan bir fondur ve ahalinin doğrudan padişaha ilettiği arzuhallerdeki yardım taleplerinin karşılanmasında bu fondan da yararlanıldığını görüyoruz. Özellikle cuma selamlığı esnasında ahaliden insanların padişaha yardım talebi içeren arzuhaller iletmeleri 18. Yüzyılın sonundan itibaren yaygınlık kazanmıştır. Bu arzuhallerin özetleri "Maruzat-ı Rikabiye" adı verilen listeler halinde padişaha sunulur ve her arzın üzerine cevap da yazılırdı. Mehmet İpşirli'nin makalesinde, 1 Aralık 1865 tarihinde Sultan Abdülaziz'in Beşiktaş Cami'-i Şerifi'ndeki selamlık resminde sunulan arzuhallerin özetleri yer almaktadır. İpşirli'nin de belirttiği gibi bu arzuhallerin büyük çoğunluğu maddi yardım talebi içermektedir (İpşirli, 1991).

Ancak Abdülhamid öncesi dönemde atiyye-i seniyye tertibini, öncelikle ve büyük oranda devlet görevlilerine padişah tarafından verilen bir tür hediye/ek ödenek ve bu anlamda bir tür ödüllendirme sisteminin parçası olarak değerlendirmek gerekmektedir. 19. yüzyıl boyunca memurluk ve maaş sistemlerindeki modernizasyon ve rasyonalizasyonla birlikte atiyye-i seniyye tertibinin yukardaki özelliğinin zayıfladığı görülecektir, ancak bu işlevler Abdülhamid'in otokratik iktidarı döneminde burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz sayısız sembolik ve maddi taltifat araçları ile geliştirilecektir. Abdülhamid döneminde sadaka-i seniyye ve aşağıda kısaca değineceğimiz diğer bazı uygulamalarla birlikte atiyye-i seniyye tertibinin, önceki dönemlerden farklı olarak, sultanın cömertliğini ve yoksulların, ihtiyaç içinde bulunanların koruyucusu olduğu fikrini güçlendirmek üzere daha fazla kullanılır olduğunu görüyoruz.

II. Abdülhamid döneminde Yıldız Sarayı'na padişaha hitaben atiyye istiğiyle sunulmuş olan sayısız arzuhal karşılıksız bırakılmamıştır. Abdülhamid yalnızca attiyye-i seniyye tertibinden değil, Hazine-i Hassa'nın ulaştığı devasa boyutlar dikkate alındığında buradan da önemli miktarda bir fonu şahsi ihsanları ve sadakaları olarak ihtiyacı olanlara sunmaktan geri durmamıştır.[4] Atiyye tertibi ve Hazine-i Hassa'dan aktarılan fonlarla Abdülhamid'in tek başına imparatorluğun dört bir yanına yayılmış muhtâcîn, fukara ve fakr-u zarûrete dûçâr olanlara yardım elini uzattığını görüyoruz. II. Abdülhamid döneminde sultanın elinde

4 Abdülhamid dönemi maliyesi ve hazine-i hassa için bkz. Aslanoğlu, 1999; Terzi-Tozduman, 1998.

oluşan bu mali gücün yoksullara veya ihtiyaç içinde bulunanlara yardım açısından Muhtâcîn Tertibini gölgede bırakacak bir noktaya geldiğini düşünmek mümkündür.

Ancak Abdülhamid'in ihsanlarından, atiyyelerinden ve sadakalarından faydalanmak üzere sultana doğrudan arzuhal ulaştırabilenler ya da telgrafla dileklerini iletebilenlerin yalnızca yoksul ahaliden kimseler olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Abdülhamid bu büyük mali gücünü gerek merkezde gerekse taşrada nüfuzunu güçlendirmek üzere özenle kullanacaktır. Abdülhamid dönemi hususi iradeler tasnifinde yer alan çok sayıda belge, şeyhler ve seyyidlerin atiyye ve ihsanlara nail olan şanslı kesimlerden olduğuna işaret etmektedir. Abdülhamid Hazine-i Hassa kaynaklarını bu doğrultuda kullanarak tekke, dergâh ve zaviyelere önemli miktarda kaynak aktaracaktır. Örneğin, Beşiktaş Yahya Efendi ve Alibeyköy Şazeliye dergâhlarının gıda maddeleri II. Abdülhamid tarafından Hazine-i Hassa'dan karşılanmaktadır (Öztürk, 1995: 177).

II. Abdülhamid'in atiyyesine mazhar olanlar büyük bir çeşitlilik arzetmektedir. Örneğin, 1899 senesinde "fakr-u zarûret halinden" dolayı ikamet ettiği hane kirasını ödeyemediğinden ve üç lira birikmiş borcu bulunduğundan bahisle Abdülhamid'e bir arzuhal veren Rukiye'ye atiyye-i seniyye tertibinden bir miktar para verilmesi için hususi irade çıkmıştır (İ-Hususi, 106/S.1317). Bir başka örnek de 1893 tarihinde Manastır vilayeti Görüce kazasında meydana gelen depremzedelere yapılan yardımdır. Vilayet dahilinde depremzedeler için 25 bin liralık yardım toplanmış ancak bu miktar yeterli olmadığı için Dersaadet ve diğer vilayetlerde yardım (iane) toplanması için Manastır Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne telgrafla başvurulmuştur. Ancak Sadaret, iane toplanması yerine fakir ahalinin hanelerinin kış gelmeden bir an önce barınacak bir hale getirilebilmesi için atiyye-i seniyye tertibinden 25 bin liranın padişah ihsanı olarak Manastır'a gönderilmesini uygun bulmuştur (İ-Dahiliye, 7/RA.1311). 1908 yılına ait Yıldız Sarayı'na atiyye talebiyle sunulmuş sayısız arzuhal ardından çıkmış hususi iradeler mevcuttur. Örneğin sefalet ve zarûretinden ve dört yüz kuruşluk maaşının yetersizliğinden bahisle sadaka-i seniyye isteyen Maliye Kupon Kalemi ketebesinden Saadettin imzalı arzuhale olumlu cevap verilmiştir (İ-Hususi, 96/N.1326). Bir başka arzuhal de sadaka-i şahaneye nailiyetini isteyen İnebolu telgrafhanesinde müstahdem Mehmed imzasını taşımaktadır ve bu konuda hususi irade çıkmıştır (İ-Hususi, 79/Ş.1326). Hal-i zarûretlerinden ve atiyye ve sadaka-i seniyyeye mazhariyetlerinden bahisle Siroz'da şehid düşen topçu miralayı Mustafa Kemal Bey'in mahdumu Hüseyin Hüsnü ve Mekke-i Mükerreme'de Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Mehmed Sabah ve Musul'da Süleyman bin Sabah imzalarını taşıyan arzuhal ve telgraflar sonucunda gereğinin yapılması için yine hususi irade çıkartılmıştır (İ-Hususi, 62/Ş.1326).

Yukardaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, atiyye talepleri genellikle doğrudan arzuhal şeklinde Yıldız Sarayı'na sunulmakta, taşrada bulunanlar ise

telgrafla başvuru yapabilmektedir. Ancak telgraf yöntemine başvuranların genellikle fakir ahaliden çok, maaşları düzenli ödenmediği için geçim zorluğu çeken memurlar veya onların eşleri veya şeyhler gibi kimseler olduğu söylenebilir. İstanbul'da bulunan fakir ahalinin ise doğrudan Yıldız Sarayı'na arzuhallerini kolayca ulaştırma imkanına sahip olduğunu görüyoruz. Ancak, 15 Ağustos 1908 tarihli bir hususi irade ile her hafta sadaka-i seniyye talebiyle arzuhal takdim eden fukara ve muhtâcîne verilmekte olan haftalığın Yıldız Sarayı civarında kargaşalığa yol açtığından dolayı bundan böyle Şehremaneti aracılığıyla verilmesi kararlaştırılmıştır. Yine aynı iradeden sadaka-i seniyye haftalığının 4.750 kuruş olduğunu öğreniyoruz. Artık bu tarihten itibaren söz konusu para Hazine-i Hassa tarafından Şehremaneti'ne aktarılacaktır (İ-Hususi, 16/B.1326). Fakat II. Abdülhamid'in devrilmesinin ardından Hazine-i Hassa'nın gelir kalemleri Hazine-i Maliye'ye devredilecektir. Böylece, Şehremaneti fukara ve muhtâcîne dağıttığı önemlice bir meblağdan yoksun kalacak ve neticede bir çok acezenin maaşının kesilmesi zorunluluğu ortaya çıkacaktır (DH.MUİ, 104/46).

Aceze, muhtâcîn ve zarûrete düşenlere Hazine-i Hassa'dan ya da atiyye-i seniyye tertibinden maaş bağlanması uygulamasının yanı sıra özellikle İstanbul'da kış aylarında fakir ahaliye padişah ihsanı olarak odun ve kömür dağıtıldığı da olmaktadır. Örneğin 1882 kışında muhtâcîne taksim olunmak üzere Hazine-i Hassa-i Şahane'den 15.330 kuruş harcanarak 33.528 kıyye kömür satın alınmış ve tayin olunan memurlar aracılığıyla dağıtım yapılmıştır. Kömür dağıtımının yapıldığı mahalle ahalisi, padişaha teşekkürünü mühürlü bir evrak halinde sunmuştur (Y.MTV, 8/71). Benzer bir şekilde 1888 kışında II. Abdülhamid Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse (Üsküdar, Galata ve Eyüp) aceze ahalisi için odun ve kömür alınmak üzere bin liralık bir ihsanda bulunmuştur. Padişahın bu ihsanı üzerine Meclis-i Vükela üyeleri de kişi başına 5 lira ile 25 lira arasında değişen para yardımında bulunmuşlar ve bu yardımların liste halinde gazetelerde yayınlatılması kararını almışlardır (Y.MTV, 36/20). *Sabah* gazetesinin 29 Ocak 1898 tarihli nüshasından öğrendiğimize göre, kışın şiddetinden "muhtâcîn ve fukara ve eytam ve eramilin (yetim ve dul) soğuktan muhafazaları" için Abdülhamid'in ceyb-i hümâyûnundan (padişahın şahsi harcamaları için ayrılan ödenek) ayrılan bir miktar tahsisat ile kömür ve kışlık levazımlar alınmış ve dağıtımı yapılmıştır (*Sabah*, n.2941). Ayrıca, Dersaadet ahalisinin kışlık ihtiyacını karşılamak üzere padişahın öncülük ettiği yardım kampanyaları da düzenlenmektedir. Kuşkusuz bu yardım kampanyalarına en büyük katkı Abdülhamid'den gelecektir.[5] Bir başka uygulama da özellikle bayram günlerinde Saray-ı Hümâyûn Erzak-ı Umumiye Ambarı'ndan padişah sadakası olarak erzak dağıtılmasıdır. (ML.MSF, 18617 & 18670).

---

5 Bir başka örnek için bkz. *Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse'de Fukara ve Muhtâcînin Kömür ve İhtiyacat-ı Sairesinin Temini İçin Abdülhamid II. Tarafından Verilen Binbeşyüz Liraya Mahsus Bilet*, İstanbul 1883. (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, n.89974)

Ayrıca Abdülhamid, her cuma günü İstanbul'un çeşitli semtlerinde 21 baş kurban kestirerek etlerini o mahallede bulunan tekke ve zaviye sakinlerine ve mahallenin fakir ahalisine sadaka-i seniyye olarak dağıttırmaktadır. Bu sadaka-i seniyye ile ilgili haberler gazetelerin cumartesi günü nüshalarında düzenli bir şekilde yayınlanmıştır. Örneğin, 20 Mart 1903 cuma günü Sersaccedeci İzzet Bey'in kardeşi Mustafa Beyefendi refakatinde Üsküdar At Pazarı'nda 21 adet kurban kestirilmiş ve etleri civarda bulunan tekke ve zaviyeler ile fukara ve muhtacine dağıtılmıştır (*Sabah*, n.4811). Her hafta Serseccadeci'nin kardeşi refakatinde devam eden bu uygulamaya bir başka örnek 3 Ağustos 1906 tarihlidir. Bu sefer kesilen kurbanların etleri Fatih civarında Yeniçeşme'de Şeyhülislam Hayrullah Efendi Medresesi talebelerine sadaka olarak verilmiştir (*Sabah*, n.6043).

Atiyye-i seniyeler, sadaka-i seniyyeler, çeşitli ihsanlar, fukaraya kışlık odun kömür dağıtımı, her cuma kurban kestirip yoksul mahallelerde dağıttırmak gibi örneklerden de anlaşılacağı gibi Abdülhamid'in yoksullara yardım alanında başvurduğu araçlar çeşit bakımından son derece zengindir. Bu doğrultudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak burada vurgulanması gereken nokta, Abdülhamid'in bu tür araçlar yoluyla, yoksulların ve ihtiyaç içinde olanların koruyucusu sultan temasını, basını da özenle kullanarak, yayma çabasıdır.

Yerel yönetimler ve yoksullar

Buraya kadar incelediğimiz muhtâcîn maaşı, atiyye-i seniyye tertibi, sadaka-i seniyye uygulaması, fakir ahaliye kışlık odun kömür dağıtımı ve Ramazan aylarında padişah sadakası olarak erzak dağıtımı gibi zarûrete düşenlere, muhtâcîne, fukara ve acezeye yönelik yardımlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda vakıflar dışında gözardı edilemeyecek kapsamda bir 'koruyucu sosyal sistemin' varlığına işaret etmektedir. Maliye hazinesi ile birlikte, hazine-i hassa ve ceyb-i hümayundan ayrılan tahsisatlar bu sistemin mali kaynaklarını oluşturmaktadır. Hedef kitleyi ise Dersaadet'in fukara ve aceze ahalisi, şu veya bu sebeple zarûrete düşen fakir ahaliden veya devlet hizmetlilerinden kimseler, siyasi önceliklere bağlı olarak kayırılması uygun görülen kesimler, şeyhler, dervişler, tekke ve tarikat mensupları, yangın ve deprem gibi bir musibete uğrayanlar ve kıtlık ve kuraklık gibi tarımsal üretimi sekteye uğratabilecek felaketlere maruz kalan tarımsal üreticiler oluşturmaktadır.

Bu araçlardan muhtacin maaşı dışındakilerde yoksullara yönelik yardımlar, bürokratik bir devletin asli görevleri olmaktan ziyade, padişahın ihsanları, atiyyeleri ve sadakaları olarak sunulmaktadır. Yukarıda özellikle II. Abdülhamid dönemi için ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz üzere, sarayın ve padişahın siyasi ağırlığının arttığı oranda, sosyal yardım işlevinin bu niteliği daha da belirginlik kazanacaktır. II. Abdülhamid döneminde bu sosyal sistem kurumsal atılımlarla

da desteklenecektir: Yaklaşık bin acezeye barınma imkanı sağlayan Darülaceze (Yıldırım, 1996), tıbbın en son gelişmelerini Osmanlı başkentine taşıyan ve bu özelliğiyle de bir iftihar kaynağı olan Hamidiye Etfal Hastahane-i Alisi ve dört yüz civarında Müslüman yetim çocuğu koruma altına alan Darülhayr-ı Âlî (Özbek, 1999a). Başkentin bu üç kurumu Abdülhamid'in ismiyle özdeşleşecek ve onun yoksul ahalinin koruyucusu olduğu fikrinin daha da güçlenmesine yardımcı olacaktır.

Bununla birlikte, 19. asrın ikinci yarısında ve özellikle son çeyreğinden itibaren belediye teşkilatının ve yerel yönetimlerin şekilleniyor olması, Osmanlı İmparatorluğu'nda yoksulların korunması meselesine yeni bir boyut ekleyecektir. Padişahı merkeze alan asli sistemin yanında, paralel, bir başka 'sosyal sistemin' ilk ipuçlarının da bu süreç içinde şekillendiği ve güç kazandığı söylenebilir. 1857 tarihli Altıncı Daire-i Belediye Nizamnamesi'nde muhtâcîn, fukara, yetim ve aceze için her hangi bir madde olmamakla birlikte (Ergin, 1995: c.4, s.1601-1604), 1868 tarihli Dersaadet İdare-i Belediye Nizamnamesi, belde dahilindeki yoksulların korunması görevini Şehremaneti'ne yüklemiştir (Ergin, 1995: c.4, s.1617). Nizamname'deki ifadeyle "...a'mâ ve bizeban (kör ve dilsiz) ve yetim ve bivaye (nasipsiz, mahrum) çocukların terbiyesi ve fukara ve muhtâcîn hastahanelerinin tertibi ve işe güce muktedir olmayan erbab-ı ihtiyacın iaşesi zımmında refte refte (azar azar) hastahane ve gurebahane ve sanayi mektebleri teşkili ve bu tarik ile sual (dilenmek) mecburiyetinden erbab-ı ihtiyacın tahlisi (kurtarılmaları) hususları..." (Ergin, 1995: c.4, s.1617) belediyenin görevleri arasındadır. 1877 tarihli Dersaadet Belediye Kanunu ve Vilayat Belediye Kanunu'nda aynı görevler tekrar edilecektir (Ergin, 1995: c.4, s.1628 & s.1659).

Nizamname maddelerinin bir hamlede hayata geçirildiklerini düşünmek pek gerçekçi olmamakla birlikte Başbakanlık Arşivi'ndeki çeşitli tasniflere dağılmış belgeler, mahalli idarelerin nizamnamece tayin edilen görevlerini yerine getirmeye çalıştıklarına işaret etmektedir. II. Meşrutiyet öncesinde belediye gelirinin masraf düşüldükten sonra kırkta birlik bir kısmının muhtâcîne aylık otuzar kuruşluk maaşlar şeklinde ödenmesi yaygın bir uygulamadır. Bu kırkta birlik oranın, geleneksel zekat anlayışının bir ifadesi olduğu açıktır. Ancak Kudüs gibi bazı bölgelerde bu oranın, II. Abdülhamid'in dış politika önceliklerinin bir gereği olarak, arttırıldığı da olmuştur. Bu konuyla ilgili Meclis-i Vükela'da yapılan 14 Eylül 1890 tarihli bir görüşmede Kudüs'te gayrimüslimler için yeteri kadar hayır kurumu bulunmakla birlikte, Müslümanların bu tür kurumlardan yoksun oldukları ve onların ihtiyaç içinde bırakılmalarının gayr-i caiz olacağı gerekçesiyle söz konusu kırkta birlik oranın yalnızca Kudüs için iki katına, yani yirmide bire, çıkartılması kararlaştırılmıştır (MV, 57/36). Meclis-i Vükela 7 Mayıs 1893 tarihli bir başka görüşmesinde Erzurum, Trabzon ve İşkodra vilayetlerinde belediye dairelerince işe güce iktidarı olmayan acezeye ödenen kırkta bir oranındaki yardımın yirmide bire çıkarılması kararını almıştır (MV, 74/101). Yine taşradan, bu

kez II. Meşrutiyet sonrasına ilişkin, bir başka örnek vermek gerekirse: Trabzon Belediye Meclisi 1909 tarihinde "erbab-ı ihtiyacdan" olan kadın ve erkek yirmi yedi kişiye ihtiyaçlarına göre maaş bağlama kararı almıştır. Sözkonusu kişilere aylık 20 kuruş ile 40 kuruş arasında değişen maaşlar bağlanacaktır. Belediyenin bu iş için ayırdığı toplam meblağ ise 620 kuruşu bulmaktadır (DH.MUİ, 30-1/5).

II. Meşrutiyet sonrasında İstanbul'daki fakirlere yönelik yardım faaliyetleri hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu konuda Şehremaneti tarafından Dahiliye Nezareti'ne sunulan 1916 tarihli bir rapor, İstanbul dahilindeki fukara ahalinin iaşesi ve nafakası için neler yapılmakta olduğu konusunda ayrıntılı bilgi içermektedir (DH.İ.UM, 8/1). Söz konusu rapora göre, 1331 senesi bütçesinde 290.000 kuruş Aceze ve Tev'em (ikizler) Maaşı olarak tahsis edilmiştir.[6] Bu miktarın 90.000 kuruşu tev'em tertibine ayrıldıktan sonra kalan 200.000 kuruş aceze maaşı olarak sarf edilmekte ve aylık 30 kuruş itibariyle 660 acezeye taksim edilmektedir. Belediye bütçesinde ayrıca "aceze ihtiyacat yevmiyesi" ve "taşralıların memleketlerine sevki masarifi" isimleriyle 120.000 kuruşluk bir başka kalem daha bulunmaktadır. Bu meblağın 20.000 kuruşu sevkiyat masrafına ayrıldıktan sonra kalan 100.000 kuruş belediye şubelerine dağıtılmakta ve her şube günlük ikişer, üçer ve beşer kuruştan olmak üzere bu parayı acezeye dağıtmaktadır. Şehremaneti'nin Dahiliye Nezareti'ne sunmuş olduğu rapordaki rakamlar 1331 tarihli matbu Şehremaneti Bütçesi ile de paralellik göstermektedir (*Şehremaneti 1331 Senesi...*, 1331). Şehremaneti'nin 1331 yılı bütçe yekünün yaklaşık yüz milyon kuruşu bulduğu dikkate alındığında, fukara ve aceze maaşatı olarak harcanan paranın bütçenin binde üçü mertebesini aşamadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak, aynı tarihli bütçede Şehremaneti, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti'ne altı aylık iane olarak 307.800 kuruşluk bir tahsisat ayırmış bulunmaktadır. Ayrıca Hilal-i Ahmer Hanımlar Darüssınaası ve Türk Biçki Yurdu ile benzeri kurumlara teşvik ianesi olarak 82.080 kuruş tahsis edilmiştir (*Şehremaneti 1331 Senesi...*, 1331).

Şehremaneti'nin yukarda bahsettiğimiz raporundaki asıl amaç, İstanbul dahilindeki fukara ve aceze için, Dahiliye Nezareti, Şehremaneti ve Evkaf-ı Hümayun Nezaretince yapılmakta olan yardımların tek bir idare altında birleştirilmesi ve çeşitli fonlara ayrılan meblağların bir araya getirilerek daha etkin kullanımının sağlanmasıdır. Bu doğrultuda Şehremaneti, Dahiliye, Maliye ve Evkaf-ı Hümayun Nezaretlerinden birer temsilcinin katılımıyla bir komisyon oluşturulması önerilmektedir. Bu öneriye bütün nezaretlerin olumlu yaklaştığını ve temsilcilerin tayin edildiğini biliyoruz. Ancak komisyonun sonraki çalışmaları hak-

---

6 İkiz doğan çocuklara yapılan yardım Osmanlı'da hayli eski bir uygulamadır. Örneğin 1814 tarihinde bir batında doğan üç çocuğa İstanbul gümrüğü malından günlük beşer akçe tahsisiyle ilgili bir irade için bkz. (Cevdet Belediye, 3440). Başka bir örnek de 1838 yılındandır: Kasımpaşa'da Cami'-i Kebir mahallesinde bir batında iki erkek çocuk doğuran Ayşe Hanıma çocuk başına günde elli akçeden yüz akçe bağlanmıştır. Bkz. (Cevdet Belediye, 3490).

kında şimdilik elimizde bir belge veya bilgi bulunmamaktadır (DH.İ.UM, 8/1).

Yukarda yerel yönetimlerle ilgili incelediğimiz kanun ve yönetmelikler ve uygulama örnekleri Osmanlı 19. yüzyılında belediye meclislerinin kendi bölgelerindeki yoksulların korunmasına yönelik sorumluluklar taşıdıklarına işaret etmektedir. Merkezî yönetim açısından bu durum bir yandan yoksulların korunmasının getireceği mali külfetin bir kısmının taşraya havale edilerek Maliye Hazinesine fazla yüklenilmesini engellemek, diğer yandan da yoksullara yardım sorununu yerinde çözerek İstanbul'a ve büyük kentlere göç olasılığını ortadan kaldırmak amaçlarına hizmet etmektedir. Yerel yönetimlerin bu doğrultudaki hizmetlerinin Belediye Meclislerinde yer alan taşra elitinin ve merkezden atanan yöneticilerin ahali nezdindeki politik itibarlarını güçlendirme potansiyeli taşıdığı açıktır. Taşradaki nüfuzlu kişilerin mahalli düzeydeki politik konumlarının ve bu kesimlerin merkezle ilişkilerinin, mahalli düzeyde sosyal yardım alanını nasıl şekillendirdiğinin belirlenmesi için daha ayrıntılı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Ancak bu yazı açısından önemli olan, 19. yüzyıl boyunca taşrada da sosyal yardım alanına modern devletin nüfuz çabalarının artışı ve bu alanda yeni araçların ve ilişkilerin şekilleniyor olduğunun vurgulanmasıdır.

II. Meşrutiyet ve sosyal yardım alanında yeni yaklaşımlar

Abdülhamid iktidarının siyasal bir devrimle yıkılması ve yerine meşruti bir rejimin kurulması refah politikaları alanında nasıl bir kırılmaya yol açmıştır? Abdülhamid rejimini yıkan İttihatçı muhalefetin her şeyden önce sultanın siyasal hayatı daraltıcı uygulamalarına son verip parlamenter bir sistem kurmak hedefleriyle şekillenmiş olduğu iyi bilinmekle birlikte bu dar siyasal gündemin II. Meşrutiyet dönemindeki uygulamaları sınırladığını söylemek zordur. Refah politikaları alanında yeni rejimin açık ve net bir programı olduğu söylenemezse de, II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte siyasal alanın özellikle ilk başlarda ve en azından Balkan Harpleri'ne kadar görece genişlemiş olması, Abdülhamid rejimine muhalefetin belkemiğini oluşturan 'bürokratik entelijensiyaya', yani 19. yüzyılın son çeyreğinde şekillenen yeni bürokratik/politik elite, geniş bir hareket alanı sunmuştur. Cemiyetleşmenin artışı, parlamenter hayatın dinamizmi ve devletin sosyal fonksiyonlarındaki artışın doğurduğu hizmet alanlarının çeşitliliği, özgürlükleri yeni kazanmış olan bu elite siyasal ve toplumsal kimliğini kurması doğrultusunda geniş imkanlar sağlamıştır.

Bu yeni konjonktürde refah uygulamaları, önceki döneme kıyasla daha 'bürokratik' bir eksene oturacak ve yoksulların korunması işi sultanın bir lûtfu veya ihsanı olmaktan çıkıp, modern devletin görevleri arasında yer edinmeye başlayacaktır. II. Abdülhamid'in otokratik rejimine muhalefet eden 'bürokratik entelijensiya', sultanın devrilmesinin ardından sosyal yardım alanında da eski rejimin izlerini silip, yeni bir sistem kurma arzusunda olacaktır. Abdülhamid döne-

mindeki sosyal yardım ve sağlık hizmetleri alanındaki gelişmelere yönelik bir kötüleme kampanyasının da eşlik etmesiyle birlikte bu alanda adı konulmamış bir taaruzun başlatıldığı söylenebilir.

II. Meşrutiyet döneminde öncelikle Darülaceze ve Etfal Hastahanesi gibi İstanbul'daki bir çok sağlık ve sosyal yardım kurumları yeni oluşturulan Müessesat-ı Hayriye-i Sıhhiye Müdüriyeti İdaresi altında birleştirilmiştir. Kısa ömürlü olan bu idari düzenlemenin önemli bir amacının yoksulların korunması alanında Abdülhamid'in özenle oluşturduğu kurgunun yapıtaşlarını yıkmak olduğuna hiç şüphe yoktur. Hamidiye Etfal Hastahanesi'nin ismi Şişli Etfal Hastahanesi'ne dönüştürülecek, Abdülhamid'in Müslüman yetim erkek çocuklar için İstanbul'da kurmuş olduğu Darülhayr-ı Âlî isimli yetimhane kapatılacak ve Abdülhamid'in Darülaceze'nin kuruluşundaki asli rolü göz ardı edilecektir. Devr-i sabıkı kötülemenin geçer akçe olduğu genel siyasi ortamdan, bir çok sağlık ve hayır kurumu da payını alacak ve Abdülhamid'i gözden düşürücü kampanyaların malzemesi olacaktır. Ayrıca, Abdülhamid'in devrilmesinin ardından Hazine-i Hassa'nın tasfiyesine, ya da büyük ölçüde tırpanlanmasına yönelik operasyon sultanın ihsanlarının mali temelini oluşturan sistemi de kolayca yok edecektir.

Sosyal yardım alanında yukarıdaki çerçevede değerlendirilebilecek bir başka önemli adım 27 Haziran 1910 tarihli "Muhtâcîn Maaşatı Hakkında Nîzamname"dir.[7] Yukarda açıklandığı üzere Tanzimat dönemine uzanan bu maaşa yönelik yeni düzenlemedeki amaç muhtâcîn tertibinin kullanımındaki özellikle II. Abdülhamid döneminde yaygınlaşan keyfiyetin giderilmesi olarak sunulmuştur. Nizamnameye göre, muhtâcîn maaşı alabilmek için "tebaa'i Devlet-i Aliyye'den olmak ve hiç bir medar-ı maişeti (geçim aracı) ve şer'en iaşesiyle mükellef müteallikatı (geçimini sağlamakla yükümlü yakını, akrabası) bulunmamak ve kâr ve kisbden (kazanç) mahrum derecede müsinn (yaşlı) ve malul yahut yetim bulunmak şarttır." Muhtâcîn maaşı kişi başına asgari 50 kuruş ve azami 150 kuruştur ve bir aileye toplam beş yüz kuruştan fazla maaş tahsis edilemez. Muhtâcîn maaşı kapsamı hakkında bir fikir vermek gerekirse: Örneğin, Nisan ve Mayıs 1326/1910 tarihleri için düzenlenen defterlerden 258 kişiye toplam 51.911 kuruş maaş verildiğini anlıyoruz (ML.MSF, 18765). Eylül 1326/1910 tarihli defterden ise 235 muhtâcîne 27.000 kuruş verilmiş olduğu anlaşılmaktadır (ML.MSF, 18770).

II. Meşrutiyet yıllarında Meclis-i Mebusan tarafından gerçekleştirilen bir başka önemli atılım, geleneksel sosyal yardım kurumlarının izlerinin tamamen ortadan kaldırılması olmuştur. Burada temel kaygının, refah politikaları alanında, Fransa'daki 'assistance publique' (sosyal yardım) örneğinden esinlenerek oluşturulan Müessesat-ı Hayriye-i Sıhhiye Müdüriyeti İdaresi'nin kuruluşunda olduğu

---

7 Nizamnamenin uygulanmasından Maliye Nezareti sorumludur. Bu nizamname küçük değişikliklerle 29 Aralık 1917 tarihinde Meclis-i Mebusan'da ikinci görüşmenin ardından onaylanacak ve kanun hükmü kazandırılacaktır. *Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri*, i:24, c:1, 29 Kanunuevvel 1333, s.416.

gibi, 'modern' olduğu düşünülen yeni bir yapının oturtulması çabası olduğu açıktır. Bu doğrultuda ilk olarak, Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin sosyal yardım işlevlerinin kökten budanmasına girişilecek ve çıkartılan kanunlarla Evkaf Nezareti idaresinde bulunan Dersaadet'teki 20 imaretten ikisi hariç tamamı kapatılacak ve yine vakıflarla ilgili 'duagu fodulaları' ve 'duagu vezaifliği' lağv edilecektir.[8] Dersaadet'teki selâtîn imaretleri fukara ve aceze için yüzyıllardır bir tür aşevi işlevi görmüş olmakla birlikte, II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde bu kurumlar sosyal işlevlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Meclis-i Mebusan'da imaretlerin lağvıyla ilgili kanun layihasının görüşülmesi sırasında bu konu enine boyuna tartışılacaktır. Evkaf Encümeni azasından Esad Tevfik Efendi ve Ankara mebusu ulemadan Hacı Mustafa Efendi İstanbul'daki bir çok imarethaneyi gezdiklerini ve buralarda yıllardır çorba ve pilav pişmediğini, imarete nadiren gelen tek tük fukaranın da ellerine üç beş kuruş para tutuşturularak gönderildiğini tespit ettiklerini belirtmişlerdir (M.M.Z.C., i:24, c:2, 24 Mart 1327).

'Duagu fodulası' uygulaması ise din ve devletin selameti için dua okuyan kişilere bağlanmış olan bir tür maaştır. Selâtîn imaretlerinin vakıfnamelerinde yer almamakla birlikte, sonradan kurumsal bir nitelik kazanan 'duagu fodulası' uygulamasının en azından başlangıçta sosyal yardım işlevi görmüş olduğu doğrudur. Ancak yirminci yüzyıla gelindiğinde 'duagu fodulası sertifikasının' bir tür alınıp satılabilen hazine bonosuna, faiz geliri getiren bir yatırım aracına dönüştüğü iddia edilmiştir. Yine Mebusan'daki tartışmalarda belirtildiğine göre, yüklü miktarda 'fodula senedine' sahip paşalar bile bulunmaktadır (M.M.Z.C., i:62, c:1, 8 Mart 1327). Ayrı bir çalışmayı gerektirecek önemde ve kapsamda olan imaretler ve duagu fodulası meselesinin ayrıntılarına girmek bu yazının sınırları içinde mümkün değil. Burada vurgulanması gereken nokta, Meşrutiyet rejiminin bir tür eski rejim kalıntısı olarak gördüğü bu kurumların tasfiyesine yönelik girişimleridir. Ancak, Meclis-i Mebusan'ın, fonksiyonlarını yitirdiği iddia edilen, fakat sembolik önemini koruduğundan hiç şüphe edilmeyen bu kurumların kaldırılması girişiminde son derece dikkatli olduğu görülmektedir. Meclis'de bu konuda, görece radikal bir tutum sergileyen Evkaf Encümeni ile, daha tutucu olduğu görülen İlmiye Encümeni'nin ihtilafı anlamlıdır. Ayrıca Encümenlerin hazırladıkları layihalar için fetva makamının görüşünü alma gereği hissetmeleri dikkat çekicidir. Yine duagu fodulası için Evkaf bütçesinden harcanmakta olan tahsisatın (fodula senedleri sahiplerine faiz ödemesi olarak yıllık 12.000 lira), duagu fodulasının kaldırılması ve imaretlerin kapatılması ardından, ilmiye talebesinin eğitimine aktarılacak olması, Meclis'in son derece temkinli hareket ettiğinin bir başka göstergesidir.

II. Meşrutiyet rejiminin, yoksulların korunması ve sosyal yardım alanlarında

8 Bu konudaki kanunlar için bkz. "Dersaadet'teki İmaretlerin Lağvı Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, c.3, s.353; "Duagu Fodulalarının Suret-i İlgası Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, c.3, s.254; "Duagu Vezaifinin İlgası Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, c.3, s.352.

bütün bu girişimlerle 'seküler' ve 'bürokratik' bir sistem kurma arzusunda olduğu açıktır. Bu anlamda, devr-i sabıkın izlerini silme kaygısının yanı sıra, modern görünümü gölgelediği düşünülen vakıflarla ilgili kurumsal kalıntılara da savaş açılmıştır. Ancak II. Meşrutiyet dönemi Trablusgarb ve Balkan Savaşları ile başlayıp, I. Dünya Savaşıyla devam eden bir tür kesintisiz savaş dönemidir. İmparatorluğun sonunu da getirecek bu olağanüstü savaş koşullarında sosyal yardım alanında söz konusu yeni yaklaşımlarının ardının gelmesi mümkün olamamıştır.

Bu yeni koşullarda devletin ilgisi, muinsiz (yardımcısız) asker aileleri, evlad-ı şüheda (şehit aileleri) ve yetimler üzerinde odaklanacaktır. Savaş yoksulları olarak niteleyebileceğimiz bu kesimlere mültecileri de eklemek gerekmektedir. Bu yeni koşullarda Darüleytam Müdüriyet-i Umumisi, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumisi gibi oluşumlar önem kazanacaktır. Devlet bütçesinden harp yoksullarına yapılan yardımlar kadar, Hilal-i Ahmer, Müdafaa-i Milliye ve Donanma Cemiyetleri gibi yarı resmi kuruluşlar aracılığıyla örgütlenen sayısız iane (yardım) kampanyaları hem cephelere yönelik hem de cephe gerisi için ahaliden kaynak aktarımı da belirleyici olacaktır. Böylece, bir yandan ahalinin milliyetçi motifler etrafında politizasyounu, diğer yandan da savaş gereksinimlerinin finansmanına katkı sağlanacaktır.

Sonuç

Bu yazıda 19. yüzyılın ortalarından imparatorluğun çöküşüne değin ve özellikle II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinde Osmanlı Devleti'nin yoksullara yönelik koruyucu politikalarının gelişimi siyaset düzleminin kendi dinamiklerinin belirleyiciliğine önem atfedilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Vakıfların merkezileştirilmesi ve kaynaklarının büyük oranda maliye hazinesince tırpanlanması 19. yüzyıl boyunca geleneksel sosyal yardım ve hizmet kurumlarının işlevlerini sınırlamıştır. Böylece daha önceleri vakıflar ve imaretler gibi geleneksel kurumların yerine getirdiği sosyal yardım işlevleri, zamanla merkezî devlet aygıtının görevleri arasında yer edinmeye başlamıştır. Bu çerçevede, Maliye Hazinesi tahsisatları arasında yer alan muhtâcîn maaşı, atiyye-i seniyye ve sadaka-i seniyye tertipleri, vilayetlerde kapualtı hasılatından ve mal sandıklarından yoksullara yapılan ödemeler ve belediye gelirlerinden yoksullara maaş bağlanması, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda şekillenen 'seküler' sosyal yardım araçları olmuşlardır.

Bu 'seküler' gelişmeyle birlikte, II. Abdülhamid döneminde sultanın şahsını ön plana çıkarmak ve Yıldız merkezli politik iktidarın meşruiyetini güçlendirmek kaygısı sosyal yardım sistemine rengini veren unsur olmuştur. Modern devlet aygıtının oluşumu süreciyle tezat oluşturur gibi görünen, ve hatta klasik dönem siyasal meşruiyet motiflerini de çağrıştırdığı söylenebilecek bu sistemde II. Abdülhamid, yoksulların, muhtâcînin ve zarurete düşenlerin yegane koruyucusu olarak ön plandadır. Bu dönemde atiyye-i seniyyeler, sadaka-i seniyyeler

ve muhtâcîn maaşı gibi uygulamalar, bürokratik bir devletin tebaasına yönelik yükümlülükleri olmaktan çok, fukara ahalinin koruyucusu sultanın lûtufları ve ihsanları olarak anlam kazanmışlardır. Bununla birlikte, II. Abdülhamid'in imzasını taşıyan Darülaceze, Hamidiye Etfal Hastahanesi ve Darülhayr-ı Âlî gibi sosyal yardım kurumları, 'fukara ahalinin yegane koruyucusu sultan' görüntüsünü tahkim etme işlevlerinin yansıra, daha da önemli olarak 'terakkinin temsilcisi sultan' imajının taşıyıcısı olacaklardır. II. Abdülhamid'in, sosyal yardım alanında görünür olmak doğrultusunda yoğun bir çabası olmuştur. Bu çabayı, 19. yüzyıl boyunca modern devletin gelişim sürecinin ürünü olan ve sosyal ve siyasal konumunu daha çok modern-bürokratik devlet işlevlerinden alan yeni bir politik elitin sarayın ve sultanın siyasi konumuna karşı yarattığı potansiyel tehlikeyle açıklamak mümkündür.

II. Meşrutiyet'le birlikte sosyal yardım alanında daha 'bürokratik' bir vurgu ön plana geçecektir. Abdülhamid yönetimine savaş açan yeni bürokratik-entelijensiya, yoksulların himayesi alanında Abdülhamid'in izlerini yok etmeye çalışırken, 'modern' olduğunu düşündüğü yeni bir sistemin temellerini atmaya girişecektir. Bu çerçevede sosyal yardım alanındaki uygulamalar, sultanın lûtuf ve ihsanları olmaktan çıkartılıp, modern devletin ahaliye karşı yükümlülükleri görünümünü kazanacaktır. Aynı süreç içinde yoksullara yardım alanı, sağlık gibi diğer sosyal hizmet alanları ile birlikte, modern eğitim görmüş Osmanlı elitinin toplumsal kimliğini kurduğu zeminlerden birisi olacaktır.

Tanzimat sonrasına bir bütün olarak bakıldığında, sosyal yardım alanındaki gelişmelerin, siyaset alanındaki dinamiklerin, bir başka ifadeyle modern devletin oluşumu sürecinin izlerini taşıdığı söylenmelidir. Bu anlamda, özellikle II. Abdülhamid döneminin kurumsal atılımları, bir yandan Abdülhamid iktidarının meşruiyetini güçlendirmiş, ancak aynı zamanda, Abdülhamid'in izleri silindiğinde muhalif bürokratik sınıfın kolayca benimseyebileceği bir sosyal yardım altyapısının oluşumunu da sağlamıştır. Gerek Abdülhamid dönemindeki atılımlar, gerekse II. Meşrutiyet rejiminin açılımları, farklı siyasi gündemlerin ve söylemlerin izini taşıyor olmakla birlikte, tek bir sürecin, yani, devletin sosyal alana tedrici olarak nüfuz etmesi sürecinin ifadeleri olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

"Altıncı Daire-i Belediye Nizamatı", Fi 11 Cemaziyelevvel sene 1274/1857, Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1995, c.4, s.1601-1604.

Arıkan, Zeki (1994) "Tanzimat Döneminde Eğin ve Yöresinden İstanbul'a Göçler", *Tanzimat'ın 150. Yılı Uluslarası Sempozyumu*, Ankara, 31 Ekim-3 Kasım 1989, 467.481.

Aslanoğlu, Mehmet (1999), "II. Abdülhamid'in İktisadi ve Mali Politikalar Üzerindeki Etkisi", *Toplumsal Tarih*, 11 (63), 25-32.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Bab-ı Ali Evrak Odası-Sadaret Evrakı-Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Kısmı, 127/17, 1277.L.21. (2 Mayıs 1861).

BOA, Cevdet Belediye, 3440, 24.C.1229. (13 Haziran 1814).

BOA, Cevdet Belediye, 3490, 28.Za.1264 (26 Ekim 1848).

BOA, DH.İ.UM (Dahiliye Nezareti, İdare-i Umumiye), 8/1, 6.C.1334 (10 Nisan 1916).

BOA, DH.MUİ (Dahiliye Nezareti, Muhaberat-ı Umumiye İdaresi), 30-1/5, 19 Şevval 1327 (3 Kasım 1909).

BOA, DH.MUİ, 104/46, 1328.C.9 (18 Haziran 1910).

BOA, İrade Dahiliye, 41095, 16 Muharrem 1286 (28 Nisan 1869).

BOA, İrade Dahiliye, 75091, 7 Receb 1302 (22 Nisan 1885).

BOA, İrade Dahiliye, 7/RA.1311, 10 Rebiülevvel 1311 (21 Eylül 1893).

BOA, İrade Hususi, 19/N.1315, 10 Ramazan 1315 (2 Şubat 1898).

BOA, İrade Hususi, 30/N.1315, 14 Ramazan 1315 (6 Şubat 1898).

BOA, İrade Hususi, 106/S.1317, 29 Safer 1317 (6 Temmuz 1899).

BOA, İrade Hususi, 31/C.1319, 13 Cemaziyelahir 1319 (27 Eylül 1901).

BOA, İrade Hususi, 16/B.1326, 17 Receb 1326 (15 Ağustos 1908).

BOA, İrade Hususi, 62/Ş.1326, 26 Şaban 1326 (23 Eylül 1908).

BOA, İrade Hususi, 79/Ş.1326, 30 Şaban 1326 (26 Eylül 1908).

BOA, İrade Hususi, 96/N.25, 25 Ramazan 1326 (21 Ekim 1908).

BOA, İrade Maliye, 12/Ş.1312, 14 Şaban 1312 (10 Şubat 1895).

BOA, İrade Meclis-i Vala, 26130, 8.Ş.1284 (5 Aralık 1867)

BOA, İrade Meclis-i Vala, 26154, 18.Ş.1284 (15 Aralık 1867).

BOA, İrade Meclis-i Vala, 26284, 2 Zilkade 1284 (25 Şubat 1868).

BOA, ML.MSF (Maliye Nezareti Mesarifat), 8024, 1263.10.5. (16 Eylül 1847)

BOA, ML.MSF, 9847, 1268.7.21-1269.6.1. (11 Mayıs 1852-10 Nisan 1853)

BOA, ML.MSF, 18617, 1314.8.15-1316.9.22

BOA, ML.MSF, 18670, 1318.8.27. (3 Eylül 1910)

BOA, ML.MSF, 18765, 1328.6.5 (14 Haziran 1910).

BOA, ML.MSF, 18770, 1325.

BOA, MV (Meclis-i Vükela Mazbatalan), 49/52, 17 Rebiülahir 1307 (11 Aralık 1889).

BOA, MV, 50/35, 16 Cemaziyelevvel 1307 (8 Ocak 1890).

BOA, MV, 57/36, 29 Muharrem 1308 (14 Eylül 1890).

BOA, MV, 74/101, 20 Şevval 1320 (20 Ocak 1903)

BOA, MV, 207/31, 20 Cemaziyelevvel 1335 (14 Mart 1917).

BOA, Y.MTV (Yıldız Mütenevvi Maruzat), 8/71, 29.3.1299 (18 Şubat 1882).

BOA, Y.MTV, 36/20, 10.3.1306 (14 Kasım 1888).

Cavallo, Sandra (1989) "Charity, Power, and Patronage in Eighteenth Century Italian Hospitals: The Case of Turin", Lindsay Granshaw ve Roy Poerter (der.), *The Hospital in History* içinde, Routledge, Londra & New York, ss. 63-92.

Çadırcı, Musa (1993) "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürur ve Pasaport Nizamnameleri", *Belgeler* 15/19, 169-181.

Deringil, Selim (1991) "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan* içinde, İstanbul, ss. 435-442.

Deringil, Selim (1998) *The Well Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra-New York.

"Dersaadet Belediye Kanunu", 27 Ramazan 1294/1877 ve 23 Eylül 1293, Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, c.4, s.1628

"Dersaadet İdare-i Belediye Nizamnamesi", 18 Cumadelahire 1285/1868 (1294 Tarihli Dersaadet Belediye Kanunu ile bu nizamnamenin hükmü feshedilmiştir.), Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, c.4, s.1617

"Dersaadet'teki İmaretlerin Lağvı Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, 3, 353.

Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse'de Fukara ve Muhtâcînin Kömür ve İhtiyacat-ı Sairesinin Temini İçin Abdülhamid II. Tarafından Verilen Binbeşyüz Liraya Mahsus Bilet, İstanbul 1883. (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, n.89974)

"Duagu Fodulalarının Suret-i İlgası Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, 3, 254.

"Duagu Vezaifinin İlgası Hakkında Kanun", *Düstur*, 2. Tertip, 3, 352.

Ergin, Osman Nuri (1995) *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, (9 cilt) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Gouda, Frances (1995) *Poverty and Political Culture, The Rhetoric of Social Welfare in the Netherlands and France, 1815-1854*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Güran, Tevfik (1989) *Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları (1841-1861)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

İpşirli, Mehmet (1991) "Osmanlılarda Cuma Selamlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi), *Prof.Dr. Bekir Kütokoğlu'na Armağan*, İÜ Edb. Fak. Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 459-471.

Jones, Colin (1996) "Some recent trends in the history of charity", Martin Daunton (der.), *Charity, Self-Interest and Welfare in the English Past* içinde, St.Martin's Press, New York, ss. 51-63.

Krieger, Joel (1987) "Social Policy in the Age of Reagan and Thatcher", *Scialist Register 1987*, London.

Meclis-i Mebusan Zabıt Cerideleri (M.M.Z.C.), i:62, c:1, 8 Mart 1327.

M.M.Z.C.,. i:24, c:2, 24 Mart 1327.

Özbek, Nadir (1999a) "II.Abdülhamid ve Kimsesiz Çocuklar: Darülhayr-ı Âlî", *Tarih ve Toplum*, 31(182), ss. 11-20.

Özbek, Nadir (1999b) "İkinci Meşrutiyet İstanbul'unda Serseriler ve Dilenciler", *Toplumsal Tarih*, 11 (64), ss. 34-43.

Özbek, Nadir (1999c) "Vakıf Tarihi Çalışmaları Üzerine Notlar", *Tarih ve Toplum*, 32 (187), ss. 60-62.

Öztürk, Nazif (1995), *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Pakalın, M. Zeki (1983) *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (3 cilt) Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

Sabah, n.2941, 29 Ocak 1898.

Sabah, n.4811, 21 Mart 1903.

Sabah, n.6043, 4 Ağustos 1906.

Şehremaneti 1331 Senesi Büdcesi Esbab-ı Mucibe Layihası, Arşok Garoyan Matbaası, Dersaadet.

Terzi-Tozduman, Arzu (1998), "Hazine-i Hassa", İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 17, 137-141.

"Vilayat Belediye Kanunu", 27 Ramazan 1294 / 1877 ve 23 Eylül 1293, Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, c.4, s.1659

Yıldırım, Nuran (1996) *İstanbul Darülaceze Müessesesi Tarihi*, Darülaceze Vakfı Yayını, İstanbul.

Poor relief in the Ottoman Empire: 1839-1918

This paper is an attempt to examine the new forms of providing assistance to the needy in the nineteenth and early twentieth century Ottoman Empire. It gives particular attention to the political sphere to explain the new forms of welfare and their chronology. Following the centralization of religious/charitable foundations under the Ministry of Endowments in 1826, the charitable foundations gradually lost their ability to care for the needy within the course of the century. The Ottoman state employed new forms of assistance to the poor, though at a very slow pace and not extensively. The paper first provides a discussion of the categories of the poor in nineteenth century Ottoman Empire as they were reflected in the archival documents. This sheds some light on the categories of 'deserving' and 'non-deserving' poor as they were constructed by the state in the Ottoman context. Secondly, the paper explores the new forms of welfare provisions such as 'monthly payments, 'imperial gifts, and the 'local government's provisions' to the poor extensively using archival sources. All these examples are presented to illustrate how the central state gradually dominated the field of poor-relief through new forms of welfare in the Ottoman Empire.

The main contention of the paper is that, parallel to the increasing role of the central state in providing assistance to the poor during the late nineteenth and early twentieth century, there was a political confrontation between the Ottoman Sultan (Abdulhamid II) and a constitutional opposition which gave a particular color to the emerging welfare system. In a broader sense this political confrontation was shaped by the emergence of a new political elite whose identity was defined in relation to new state functions and services. This new political elite with its constitutionalist ideology was to challenge the legitimacy of the power of the Sultan. In this confrontation the Sultan used 'imperial gifts' and other new forms of welfare provisions to enhance the 'sultanic legitimation'. The Constitutional regime, established after the Young Turk Revolution of 1908, on the other hand, tried to change the basis of legitimation and employ a more secular and bureaucratic system of assistance to the poor.

Osmanlı ekonomisinde devlet müdahaleciliğine yeniden bakış

*Şevket Pamuk**

Giriş

Sanayi Devrimi öncesinde, 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki dönemde, Eski Dünya'da hemen her devlet birbirine benzeyen iktisadî sorunlarla karşı karşıyaydı. Bu sorunların en başında devletlerin kendi varlıklarını koruyabilmek için yapmaları gereken işler geliyordu. Başkentin, ordunun ve diğer kentlerin iaşesinin sağlanması, vergi toplanması, uzun mesafeli ticaretin desteklenmesi ve denetlenmesi, para arzının istikrara kavuşturulması, her devlet için en önde gelen iktisadî politika sorunları arasında yer alıyordu.[1]

Önceleri, devletlerin bu tür sorunlarla uğraşma kapasiteleri sınırlıydı. Ancak zaman içinde, kurumsal donanımlarında ve niteliklerinde önemli değişiklikler oldu. Devletlerin iktisadî politika hedeflerine yönelik örgütlenme ve gerekli kurumları inşa etme çabaları sayesinde, Avrupa'nın büyük bir bölümünde ve Asya'nın bir kısmında devlet aygıtları güçlendi. Bu sayede, devletlerin ekonomiye yaptığı müdahalelerin kapsamı ve etkinliği bir hayli arttı ve önemli dönüşümlere uğradı.[2]

Bu süreç içinde iktisat politikalarının içeriğini ve ilişkili kurumların zaman içinde kazandıkları somut biçimleri belirleyen en önemli etkenlerden biri, devletin ve devlet-toplum ilişkilerinin niteliğiydi. İktisat politikalarının içeriğini,

---

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü ve Ekonomi Bölümü.

1 Sözü edilen dönemdeki toplumların çoğunluğunda, siyasî, idarî ve malî alanlardan bağımsız bir iktisadî alandan söz etmenin kolay olmadığını da eklemek gerekir. Bkz. Miller, 1963: 282-291; İslam toplumlarındaki iktisat politikası uygulamalarının sorunları hakkında benzer bir tartışma için, bkz. Ülgener, 1944; ve Ülgener, 1984: 66-102.

2 Charles Tilly, Avrupa'daki kent merkezlerinin iaşesi bağlamında, bu sürecin ayrıntılı bir incelemesini sunmaktadır. Tilly, 1975.

soyut anlamda bir kamu yararının belirlediğini savunmak kolay değildir. İktisadî politikaların hedefleri, uygulanma yöntemleri ve nihayet ilişkili kurumların mimarisi, toplumsal yapı ve devletle toplum arasındaki ilişki tarafından biçimlenmekteydi. Daha da somut olarak, iktisadî politikaların niteliğini ve içeriğini, büyük ölçüde, devletin hangi kesimleri temsil ettiği ya da hangi kesimlerin devlet katında etkili olduğu belirlemekteydi.

Bir başka biçimde söyleyecek olursak, değişik toplumsal kesimler devlet politikalarını etkilemeye, devlet politikaları aracılığıyla kendi çıkarlarını savunmaya çalışmaktaydılar. Kimi durumlarda belirli bir toplumsal kesimin devlet üzerindeki etkisi o kadar güçlü oluyordu ki, devlet o kesimin devleti olarak nitelendirilebiliyordu. Kimi diğer durumlarda ise, devlet toplumdan belirli ölçüler içinde bağımsız davranan ya da toplumdan uzak bir bürokrasinin elinde olabiliyordu.

Osmanlı iktisadî politikaları

Öyleyse, Osmanlı devletinin iktisadî politikalarını anlayabilmek için, herşeyden önce devletin niteliğini ve değişik toplumsal kesimlerle olan ilişkilerini incelemek gerekiyor. Osmanlı toplumunda 15. yüzyılın sonlarına kadar, taşradaki toprağa bağlı Türk kökenli aristokrasi ile merkezdeki çoğunluğu devşirmelerden oluşan bürokrasi arasında yoğun bir mücadele yaşandı. Bu iki kesim arasındaki dengeler zaman içinde değişebilmekte, bir sarkaç gibi salınabilmekteydi. 15. yüzyılın ikinci yarısında, II. Mehmed'in başarılı merkezileşme hamlesiyle birlikte, dengeler kesin olarak ve merkezden yana değişti. Toprağa bağlı aristokrasi yenilirken, özel mülkiyet altındaki topraklara devlet el koydu ve iktidar bürokrasinin elinde toplandı. Bu köklü dönüşümden sonra, devletin iktisadî uygulamaları artık çok daha güçlü bir biçimde bürokrasinin önceliklerini yansıtmaya başladı. Buna karşılık, toprak sahiplerinin, tüccarların ve sarrafların devletin iktisadî politikaları üzerindeki etkileri sınırlı kaldı.

Merkezî bürokrasi, kendisinin en tepede olduğu bir toplumsal düzeni kurmayı hedefliyordu. Kent ekonomisinin iaşesi, uzun mesafeli ticaret ve ithalat bu toplumsal düzene istikrar sağlayacaktı. Tüccarların, loncaların ve sarrafların faaliyetleri, bu toplumsal düzenin yeniden üretilmesine katkıda bulunduğu sürece, devlet onlara hoşgörüyle yaklaşıyor ve hatta destekliyordu.[3] 17. ve 18. yüzyıllarda merkeziyetçi yapıların bir hayli zayıflamasına karşın, üreticiler ve tüccarlar bu geleneksel politikaların değiştirilmesi için merkezî devlet üzerinde baskı

---

3 Carlo Cipolla, Orta Çağ İtalyası'nın ticaret ağırlıklı kent devletlerinde, tüccarlarla devlet arasında neredeyse tam bir özdeşlik olduğuna dikkati çekmektedir. Cipolla'ya göre bu kentlerde "tüccarlar loncası sık sık *'l'etat c'est moi'* (devlet benim) deyimine yakışacak biçimde davranıyordu." Osmanlı tüccarları ise böyle bir iddiada bulunamazlardı. Abraham Udovitch'in 11. yüzyıl Mısır tüccarları için söylediği gibi, Osmanlı tüccarları, olsa olsa, *'l'etat n'est pas contre moi'* (devlet bana karşı değil) diyebilirlerdi. Cipolla, 1963a: 397; ve Udovitch, 1988.

oluşturacak kadar güçlenemediler. Sadece taşrada, yerel olarak güçlü kesimler, yerel yöneticiler üzerinde etkili olabildiler. Oysa, yaklaşık olarak aynı dönemlerde Avrupa'da, üreticilerin ve tüccarların siyasal güçlerinin artması ve devlet politikalarını yönlendirmeleri sayesinde, merkantilist politikalar ağırlık kazanmıştı.

Son yıllarda yayınlanan önemli bir makalede Mehmet Genç, Osmanlı devlet arşivlerinde uzun yıllar sürdürdüğü araştırmalarının sağladığı birikime dayanarak merkezî bürokrasinin iktisadî önceliklerini ve iktisadî politikalarını inceliyor (Genç, 1989).[4] Genç, Osmanlı politika uygulamalarında iktisadî alanın hiçbir zaman kendi başına ifade edilmediği, iktisadî konuların her zaman dinî, askerî, idarî veya malî kaygı ve söylemler içinde yer aldığını vurguladıktan sonra, herşeye karşın, bu alandaki önceliklerin üç ana başlık altında toplanabileceğine işaret ediyor. İktisadî konularda Osmanlıların birinci önceliği, ordu, saray ve bürokrasi de dahil olmak üzere kent ekonomisinin iaşesiydi. Osmanlı bürokrasisi kent piyasalarına mal sağlayan tüccarların oynadığı önemli rolün bilincindeydi. 16. yüzyılda sınırların genişlemesi ve Suriye ile Mısır'ın imparatorluğa katılmasından sonra, uzun mesafeli ticaretin ve ticaret yollarının denetimi daha da önem kazanmıştı (İnalcık, 1994; Güçer, 1987; Brummett, 1994: 131-174). Osmanlı ülkesinde olmayan malları getirdikleri için, yabancı tüccarlara özel ilgi gösterilmekteydi. 16. yüzyıldan itibaren yabancı tüccarlara verilen ve daha sonra kapitülasyonlar olarak anılacak imtiyazlar, işte bu kaygılardan kaynaklanıyordu. Ancak, iç piyasalarda kıtlık olduğu zamanlarda, yabancı tüccarlar kıtlığı duyulan malları ihraç ettikleri için, devlet ile yabancı tüccarlar karşı karşıya gelebiliyor, belirli malların ihracatına geçici yasaklamalar konuluyordu (İnalcık, 1971; 1970).

Mehmet Genç'e göre, merkezî devletin ikinci önceliği malî gelir sağlamaktı. Vergi toplamak amacıyla devlet iktisadî faaliyetlere müdahale etmekteydi. Osmanlı yöneticileri uzun vadede malî açıdan güçlü kalabilmek için, ekonominin güçlü ve canlı olması gerektiğinin bilincindeydiler. Ancak, kısa vadeli bunalımlar patlak verdiğinde, devlet üreticilerin üzerine giderek onları zorlamakta ve ek vergiler toplamakta tereddüt etmiyordu.

İlk ikisiyle yakından ilişkili olan üçüncü öncelik ise, geleneksel düzenin korunması ve yeniden üretilmesiydi. Osmanlı yönetici sınıfı için, korunması gereken ideal bir toplumsal düzen, bu düzen içinde köylülerin, loncaların ve tüccarların belirli yerleri ve kesimler arasında belirli dengeler vardı. Padişah ve bürokrasi bu düzenin en üstünde yer almaktaydı. Ancak bu görüşün bir miktar esneklik taşıdığını da belirtmek gerekir. Geleneksel düzenin içeriği ve çeşitli toplumsal kesimler arasındaki dengelerin nasıl olması gerektiği, zaman içinde ekonominin ve toplumun geçirdiği dönüşümlerle birlikte değişmiştir. Devlet herhangi bir anda varolan düzeni ve dengeleri korumaya çalışmaktaydı. Tüccarların, lon-

---

4 Benzer bir tartışma için, bkz. İnalcık, 1970; İnalcık ve Quataert (der.), 1994: 44-54. 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı iktisadî düşüncesi için, bkz. Sayar, 1986: 55-165; ve Ülgener, 1984:66-102.

ca üyelerinin veya başkalarının hızla zenginleşmeleri düzenin çözüleceği endişesiyle olumlu karşılanmıyordu (Ülgener, 1951: 92-189).

Devletin tüccarlara karşı tavrı çok ciddi ikilemler taşımaktaydı. Bir yandan, küçük ve büyük tüm tüccarların kent ekonomisinin işleyişi bakımından önemli bir işlevi olduğu kabul edilmekteydi. Ancak, tüccarların kâr amacıyla giriştikleri faaliyetler temel mallların darlıklarını ağırlaştırabiliyor, loncaları ve kent ekonomisini güç durumda bırakabiliyordu. Bu durumlarda merkezî yönetim tüccarları korumak, desteklemekten çok, denetlemeyi görev edinmişti. Ancak, tüccarların denetimi loncaların denetiminden daha zordu. Çünkü loncalar yer değiştiremezken, tüccarlar kolaylıkla bir yerden diğerine geçebiliyorlardı. Devletin sarraflara ve tefecilere karşı tavrı da aynı biçimde belirsizlikler ve ikilemler içermekteydi (İslamoğlu ve Keyder, 1977).

Bu üç önceliği izleyen Osmanlı yönetimleri kent ekonomisinin iaşesi amacıyla uzun mesafeli ve yerel ticarete müdahale etmekten kaçınmamıştır. İslâm hukukuyla ve Orta Çağ İslâm devletlerinin uygulamalarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlıların ekonomiye daha fazla müdahale ettikleri görülmektedir. Ayrıca Osmanlılar malî, iktisadî ve idarî konularda, İslâm hukukuyla sık sık çelişen kendi kanunlarını çıkarmışlar ve bunları uygulamışlardır. Gerçi Osmanlıların örneğin kent ekonomisini denetlemek amacıyla başvurdukları ihtisab ve narh gibi uygulamalar, İslâm hukukundan alınmıştır ama Osmanlılar bu tür kurum ve yöntemleri diğer İslâm devletlerinden çok daha sık kullanmışlardır.[5]

Mehmet Genç'in sunduğu tahlil, Osmanlı bürokrasisinin önceliklerini ve niyetlerini anlamak açısından son derece yararlıdır. Ancak, Genç'in kendisinin de vurguladığı gibi, öncelikler ve niyetleri politikalar ve sonuçlarından ayırmak gerekir. Devlet müdahaleciliğinin arzulanan sonuçlara ulaşıp ulaşmayacağı devletin etkinliğine bağlıydı. Oysa, sözkonusu olan yüzyıllarda devletlerin kaynakları ve etkinliği bir hayli sınırlıydı. Bu dönemde devletlerin piyasalara kapsamlı ve etkili biçimde müdahale etme güçleri yoktu. Nitekim, devlet müdahaleleri hedeflerine ulaşmakta yetersiz kalınca, Osmanlı yönetimleri güçlerinin sınırlarını görerek öğrenmişler ve II. Mehmed (1444, 1451-1481) döneminin kapsamlı ve sert müdahaleciliğinden, zaman içinde daha seçici bir müdahalecilik anlayışına kaymışlardır. Osmanlı yönetimlerinin müdahalecilik anlayışındaki bu yeni eğilim, 18. yüzyılın sonlarına kadar sürmüş, ancak 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başlarında üstüste gelen savaşlar, siyasal ve malî bunalımlar sonucunda devlet, tekrar sıkı müdahaleci bir tavra sürüklenmiştir.

Osmanlı yönetimlerinin müdahalecilik anlayışında 15. ve 16. yüzyıllardan

---

5 Ülgener, 1944; Kütükoğlu, 1983: 3-38; Sayar, 1986:55-165; Uluçay, 1942. Narhın idealize edilmiş bir yorumu için, bkz. Tabakoğlu, 1987. 15. yüzyılın sonlarında ve 16. yüzyılda büyük Osmanlı kentlerinde günlük iktisadî yaşamı düzenleyen yasalar için bkz. Barkan, 1/5 (1942-43), 326-340; 2/7, 15-40; ve 2/9, 168-177. Kentlerin hububat gereksinimlerini sağlamayı amaçlayan Osmanlı uygulamaları için bkz. Güçer, 1964.

sonra ortaya çıkan değişiklik, ne yazık ki tarihçiler tarafından yeterince anlaşılamamıştır.[6] Fatih ve ondan hemen sonraki padişahlar tarafından çıkarılan kanunlar bugün hâlâ Osmanlı müdahaleciliğinin örnekleri olarak gösterilmekte, uygulamada dâhâ sonra ortaya çıkan değişiklikler gözardı edilmektedir.

Osmanlı tarihçilerinin devlet müdahaleciliğinin değişen niteliği konusunda daha gerçekçi bir değerlendirme yapamayışlarının bir nedeni tarih yazıcılığına egemen olan devlet merkezli bakışaçısıdır. Devleti herşeyin merkezine koyanlar, ekonomiye de devlet müdahaleciliği yoluyla yaklaşmaya devam etmişlerdir.

Ayrıca, arşivlerden derlenen kanıtların devletin ekonomiye müdahalelerinin kapsamı ve sıklığı konusunda tarihçileri yanılttığını da gözardı etmemek gerekir. Bu hataların bir bölümü arşiv belgelerinin doğasından kaynaklanmaktadır. Devletin iktisadî yaşama yaptığı her müdahale, yerel kadılara ya da başka görevlilere gönderilen bir talimat biçiminde kayda alınmaktaydı. Biz de bu kayıtları okuyarak yapılan her müdahale hakkında ayrıntılı bilgi sahibi oluyoruz. Oysa, devletin piyasalara ya da ekonominin işleyişine müdahale etmediği ve ezici çoğunluğu oluşturan sayısız olay hakkında elimizde hiçbir kayıt yoktur. Pek çok tarihçi de arşiv belgelerinin bu tek yanlı niteliğini gözardı ederek, Osmanlı devletinin ekonomiye müdahalesinin, imparatorluğun hemen her köşesinde çoğunlukla ve hatta her zaman uygulanan bir kural olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Yerel yönetimlerin temel malların fiyatlarını belirlemek için oluşturdukları ve kadılar tarafından kayda alınarak ilan edilen narh listeleri bu konuda çok ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Bu listelerden bir kaç tanesinin yayımlanması, narh uygulamasının Osmanlı döneminde kent ekonomisinin kalıcı bir özelliği olduğu izlenimini yaratmıştır. Oysa, son yıllarda İstanbul'daki 1 numaralı Suriçi, Galata ve Üsküdar mahkemelerinin 15. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ortalarına kadar elde bulunan ve sayıları bin cildi aşan tüm kayıtları üzerinde yaptığımız taramalar sonucunda, narh listelerinin hiç de sürekli ya da düzenli olarak hazırlanmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle 16. yüzyıldan sonra, narh listelerinin ağırlıklı olarak mal ve para piyasalarındaki darlık, kıtlık, parasal dalgalanma ve olağanüstü istikrarsızlık dönemlerinde hazırlandıkları anlaşılmaktadır. Buna karşılık, daha istikrarlı dönemlerde, kimi durumlarda yirmi otuz yıllık süreler boyunca yerel yöneticilerin narh listeleri hazırlamadığı dikkati çekmektedir.[7]

---

6 Osmanlıların narh konusundaki tavırlarında 1650'den sonra değişiklik olduğuna işaret eden Ahmed Güner Sayar bu konuda önemli bir istisna oluşturuyor; bkz. Sayar, 1986: 73-74.

7 Narh listeleri en sık olarak 1585-1640 ve 1785-1840 dönemlerinde hazırlanmıştır. Bunlar parasal açıdan ve fiyat hareketleri bakımından Osmanlı tarihinin en istikrarsız dönemleridir. bkz. Pamuk, 1999, bölümler 8 ve 12. Kimi narh listelerinin arşivlerden kaybolduğunu dikkate alsak bile, bu dönemsel farklılaşma değişmeyecektir. Örneğin, İstanbul'un surlar içinde kalan bölgesine bakan 1 numaralı mahkemenin kayıtları eksiktir. Ancak biz narh uygulamalarını Üsküdar ve Galata mahkemelerinin kayıtlarından da ayrıntılı olarak izledik. Narh listeleri üzerinde yapılan bu çalışma, İstanbul'da fiyat ve ücretlerin tarihi üzerine yaptığımız ve yakında yayımlanacak olan daha büyük bir araştırmanın parçasıdır.

Bir diğer tür hata da arşiv belgelerinin büyük bir bölümünün başkentin ekonomisine ilişkin kanıtlar sunmasından kaynaklanmaktadır.[8] Bu kanıtlar pek çok tarihçiyi benzeri müdahalelerin diğer kentlerde de uygulandığı sonucuna götürmüştür. Oysa, İstanbul hem büyüklüğü hem de siyasî önemi açısından çok istisnai bir konumdaydı. Yarım milyona yaklaşan nüfusuyla 16. yüzyılda Avrupa ve batı Asya'nın en büyük kentiydi. Diğer büyük ve tüketici kentlerde görüldüğü gibi, devletin iktisadî öncelikleri içinde büyük bir ağırlığı vardı. Buna karşılık, merkezî devlet diğer kentlerin iaşesine daha az önem vermekteydi. Bu kentlere merkezden atanan yöneticiler de lonca örgütü, tüccarlar, mültezimler, sarraflar gibi yerel olarak güçlü olan kesimlerle işbirliğine çok daha yatkındılar. Bu nedenlerle, İstanbul'daki devlet müdahaleciliğine bakarak, diğer kentlerdeki uygulamalar hakkında sonuçlara varmak doğru olmaz.[9]

Bu gözlemler bize ekonomi alanındaki Osmanlı devlet müdahaleciliğinin artık daha gerçekçi bir değerlendirmesini yapmanın zamanının geldiğini gösteriyor. Arşiv belgelerine dayanan tarihçilik anlayışının sorunları ile devletin gücü ve etkinliğinin sınırları dikkate alındığında, Osmanlı devletinin 17. ve 18. yüzyıllarda ticaret ve yerel piyasalara ilişkin uygulamalarını daimi ve kapsamlı müdahalecilik olarak değil, seçici müdahalecilik olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Özellikle 16. yüzyıldan sonra, müdahalecilik esas olarak başkent İstanbul'un ve ordunun temel ihtiyaçlarının sağlanmasında ve darlıkların bunalım boyutlarına ulaştığı olağanüstü dönemlerde uygulanmıştır.

Para, ekonomi ve Osmanlı devleti

Bugün elimize oldukça geniş bir yelpazeden ulaşan arşiv belgeleri ve diğer kaynaklardan sağlanan veriler, Osmanlı ekonomisinde para kullanımının kentli nüfusla sınırlı kalmadığını gösteriyor. Özellikle 16. yüzyılda kırsal nüfusun önemli bir bölümü sikke kullanmaya başlamıştı. Kasaba ve kentlerin içinde ve çevrelerinde küçük ölçekli ancak yoğun kredi ağları ilişkileri gelişiyordu. Zanaatkârların, tüccarların yanısıra köylüler ve göçerler de para kullanıyorlardı. Para sadece uzun mesafeli ticaret için değil, ekonomi için de büyük önem taşıyordu.

Bu nedenle Osmanlıların para konusundaki uygulamaları, iktisadî konulardaki yaklaşımlarına ilginç ve önemli bir örnek oluşturuyor. Osmanlılar parasal uygulamalarında, Roma ve Bizans'dan, Orta Çağ İslâm devletlerinden, Moğolların İran'da kurduğu İlhanlılar devletine, İtalyan kent devletlerine ve nihayet İspanyol imparatorluğuna kadar, Akdeniz havzasının önde gelen para geleneklerinden etkilendiler ve zaman içinde bu geleneklerin taşıyıcıları oldular (Pamuk,

8 İstanbul, hinterlandına bağımlı, çok büyük ve tüketici bir kentti. Başkentin iktisadî yaşamı ve bu alandaki devlet müdahaleciliği üzerine en önemli çalışma, uzun yıllar önce hazırlanmıştır; bkz. Mantran, 1962, II. bölüm, s. 233-286. Ayrıca İnalcık ve Quataert (der.), 1994: 179-187.

9 Örneğin bkz. İnalcık, 1960; Masters, 1988; ve Goffman, 1990.

1999). Bu uygulamaları incelemeye geçmeden önce, burada en basit ve en temel sorularla başlamak uygun olur: Osmanlılar yüzyıllar boyunca niçin sikke bastılar ve niçin istikrarlı bir para düzeni kurmaya ve sürdürmeye çalıştılar?

Birinci olarak, İslâm geleneğini izleyen Osmanlılar için sikke, hutbe ile birlikte egemenliğin en önemli iki simgesinden biriydi. Örneğin, 16. yüzyılda yaşayan tarihçi Ali, hutbe ve sikkeyi iki özel ilahi armağanı olarak görüyor ve hutbenin soyutluğu ile sikkenin somutluğu arasındaki karşıtlığa dikkati çekiyordu. Ali için hutbe hükümdarın prestijinin büyüklüğü düşüncesinin bir ifadesiydi. Buna karşılık sikke, hükümdarın gücünü açık seçik ve yazıyla yansıtıyordu. Altın ve gümüş sikkeler elden ele, bölgeden bölgeye taşındıkça, hükümdarın gücünü ülkenin en uzak köşelerine ulaştırıyorlardı (Kafadar, 1986: 86; Fleischer, 1986: 279).

İkinci olarak, Osmanlıların bir yandan vergi toplamak, öte yandan da askerlere, bürokratlara, tüccarlara ve diğer kesimlere ödeme yapmak için paraya ihtiyaçları vardı. Paranın bu işlevinin en eski devletlere kadar uzandığını belirtmiştik. Ancak, Osmanlıların para konularına yaklaşımlarını bu iki saikle sınırlı tutmak, dar bir yorum olur. Osmanlılar paranın bolluğu ve piyasalardaki dolaşımıyla ticaret ve ekonominin sağlığı canlılığı arasında güçlü bir ilişki olduğunun da bilincindeydiler. Osmanlı devleti uzun mesafeli ticaret yolları üzerinde kurulmuştu ve uzun mesafeli ticaret Osmanlı devleti ve ekonomisi için her zaman büyük önem taşımıştır. İstikrarlı bir para düzeni de uzun mesafeli ticaret için büyük önem taşıyordu. Ayrıca, Osmanlı ekonomisinde para kullanımı kentlerdeki dar bir kesimle sınırlı değildi. Para kullanımı, özellikle 16. yüzyılda, hem değerli madenlerin bollaşması hem de kırlarla kentler arasındaki iktisadî bağlantıların güçlenmesi nedeniyle çok yaygınlaşmıştı. Böylece sadece kentliler değil, kırlardaki nüfusun önemli bir bölümü de piyasalara girerek gümüş akçe ve bakır mangırı kullanmaya başlamıştı. Aynı dönemde Osmanlı kentlerinde ve yakın çevrelerinde küçük ölçekli fakat yoğun kredi ağlarının da geliştiği görülmektedir. Bu kanıtlar Osmanlı maliyesinin yanısıra Osmanlı ekonomisinin sağlığının da para ve parasal istikrara yakından bağlı olduğunu göstermektedir. Osmanlı yöneticileri de para ile ekonomi arasındaki bu güçlü ilişkinin farkındaydılar.[10]

Osmanlıların parasal uygulamaları da, tıpkı Osmanlı iktisat politikaları gibi, merkezî bürokrasinin önceliklerini ve çıkarlarını yansıtmaktaydı. Osmanlı müdahaleciliğinin doruk noktası olan 15. yüzyılın ikinci yarısında, parasal uygulamalar da kapsamlı bir müdahalecilik anlayışından kaynaklanıyordu. Ancak, merkezî devletin gücünün sınırları para konularında çok daha açık olarak görülmekteydi. Uzun mesafeli ticaret ve mal piyasalarına kıyasla, devletin değerli maden akımlarını, sikkeleri veya bunların fiyatlarını, bir başka deyişle kurları ve faiz oranlarını denetleyebilmesi çok daha zordu (Spufford, 1988; Hennequin,

---

10 Osmanlı ekonomisinde sikke kullanımı 16. yüzyılda doruğa ulaşmıştır. Buna karşılık, 15. ve özellikle de 17. yüzyıllarda sikke darlıklarına rastlanıyordu. Bkz. Pamuk, 1999, bölümler 3, 4, 7 ve 9.

1974a, 1974b; Goitein, 1967). Osmanlı yöneticileri de para piyasalarındaki tüccarların ve sarrafların mal piyasalarında olduğundan daha kolay bir biçimde bu denetimden kaçabileceklerini gördüler. Bütün bunların sonucunda, Osmanlı devletinin para piyasalarına müdahalesi giderek daha seçici oldu. Hatta, uzun vadeli bir bakışaçısıyla, daha sonraki dönemlerdeki parasal uygulamaların bir hayli esnek ve pragmatik bir nitelik kazandığını da söyleyebiliriz (Pamuk, 1999: bölümler 4, 12, 14).

Devlet politikalarındaki esnekliğin en önemli ve ilginç örneklerinden biri, değişik sikkeler arasındaki kur değerlerinin belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Osmanlı yöneticileri piyasalarda mümkün olduğu kadar fazla miktarda değerli maden ve sikkenin dolaşımını sağlamaya çalışıyorl· ·dı. Bu hedef parasal uygulamalarda diğer amaç ve önceliklerin hepsinden daha fazla önem taşıyordu. Ancak Osmanlı yöneticileri, hem altın: gümüş oranının, hem de değişik sikkeler arasındaki kur değerlerinin sürekli olarak dalgalandığını da biliyorlardı. Eğer bu koşullarda sabit kur politikaları izlenecek olursa, kimi sikkelere piyasa değerlerinin altında değer biçilecek ve Gresham yasası uyarınca bunlar piyasalardan kaybolacaktı. Bu nedenle Osmanlı devleti sadece sultaninin kur değerinin değil, tüm Osmanlı ve yabancı sikkelerin değerlerinin de yerel piyasalar tarafından belirlenmesini tercih etmekteydi. Yerel mahkemelerin kayıtları, kişiler arasındaki anlaşmazlıklarda kadıların yerel piyasalarda oluşan kur değerlerini kullandıklarını gösteriyor. Devlete yapılan ödemelerde, altın veya gümüş her cinsden sikkenin hangi kur üzerinden kabul edileceği de hazırlanan listelerde belirtilmekteydi. Bu resmî kurlar da genellikle piyasalarda oluşan kurlardan önemli bir farklılık göstermiyordu.

Devletin yabancı sikkelere karşı izlediği politikalar, sözünü ettiğimiz esnekliğin bir diğer örneğini oluşturuyor. Yabancı sikkelerin tedavülü en erken dönemlerden itibaren teşvik edilmekteydi. Değerli madenler ve yabancı sikkeler gümrük vergilerinden muaf tutulmaktaydı. Belirli Avrupa devletlerinin tüccarlarına sağlanan imtiyazlar ya da kapitülasyonlarda, Osmanlı ülkesine getirilen yabancı sikkeler vergi dışı bırakılıyordu. Gümrükler ve darphanelerde çalışanlar da yabancı sikkelere el konmaması konusunda uyarılıyordu. Bu imtiyazlar 16. yüzyılda tüm Avrupalı tüccarlara uygulanacak biçimde genişletilmiştir.

Osmanlı devletinin para konusundaki uygulamalarının en önemli örneklerinden biri de tağşişler ya da para biriminin gümüş içeriğinin devlet tarafından azaltılmasıdır. İktisadî ve malî nedenleri ve sonuçları bakımından madeni sikke döneminin tağşişlerini, kağıt para döneminde (bugün) devletin para basmasına benzetebiliriz. Osmanlı tağşişlerinin büyük çoğunluğunu ortak bir çerçevede incelemek ve birkaç boyutu öne çıkarmak mümkündür. Birinci olarak, tağşişleri gelişigüzel girişilen uygulamalar olarak değil, tam tersine, devlet açısından belirli bir yararlar-zararlar hesabının sonucu olarak görmek gerekir. İkinci olarak, Osmanlı tağşişlerinin büyük bir bölümü malî nedenlerden kaynaklanmaktaydı.

Devletin tağşişlerden sağladığı en önemli yarar ise, kısa vadeli ek malî gelirdi. Buna karşılık tağşişler uzun vadedeki malî sakıncalarının yanısıra ciddi bir siyasal muhalefet yaratıyorlardı.

Osmanlı toplumunda devletin dışında tağşişlerden sürekli olarak yararlanan bir kesim yoktu. Buna karşılık, kentli nüfusun çoğunluğu, devlet memurları, lonca üyeleri, dükkan sahipleri ve küçük tüccarlar tağşişlerden hoşlanmıyordu. Ancak en büyük muhalefet, satın alma güçleri her tağşişten sonra azalan yeniçerilerden gelmekteydi. 17. ve 18. yüzyıllarda yeniçerilerin büyük bir bölümü esnaf ya da dükkân sahibi olarak çalışmaya başladığı için, bu iki kesim arasında güçlü bir örtüşme vardı. Bir tağşiş bu iki kesimin biraraya gelerek başkentteki diğer muhalefet odaklarına katılma olasılığını arttırmaktaydı. Bu geniş muhalefet, tağşişlerin daha sık kullanılmasına karşı en büyük engeli oluşturmaktaydı. Öte yandan, 18. yüzyılda taşradaki ayanın devletin para konusundaki uygulamalarını etkileyip etkilemediği, araştırılması gereken ilginç bir konudur. Hem ticarî faaliyetleri hem de net olarak alacaklı olmaları nedeniyle, ayanın parasal istikrardan yana olmaları beklenir.

Ancak, muhalefetin etkinliğini yalnızca başkentteki ayaklanmaların sayısı ya da sıklığı ile ölçmemek gerekir. Tarihçi E.P. Thompson'un 18. yüzyıl İngilteresi'nde, sokak kalabalıklarının ahlakî iktisat anlayışlarına ilişkin olarak, ekmek gösterilerini incelerken altını çizdiği gibi, uzun vadede ayaklanmaların olabileceği tehdidi de ayaklanmaların kendisi kadar etkili olabilir (Thompson, 1971). Başkentte tağşiş karşıtı kesimlerin varlığı ve birlikte hareket etmeleri olasılığı, özellikle barış dönemlerinde devletin tağşişlere daha sık başvurmasına karşı caydırıcı rol oynamıştır. Bir siyasal iktisat çerçevesi içinde ele aldığımız tağşiş örneği bize bir yandan iktisat politikalarında merkezî devletin önceliklerini ve uygulamalara egemen olan pragmatizmi, öte yandan da merkezî devletin gücünün sınırlarını yansıtıyor.

Osmanlılar niçin merkantilist politikalar izlemediler?

Osmanlı iktisat tarihinde son dönemde sık tartışılan bir konu da devletin niçin aynı dönemin Avrupa devletlerinin yaptığı gibi, yerli tüccarları ve üreticileri güçlendirici merkantilist politikalar izlemediğidir. Yukarıda Osmanlı devletinin kentlerin, özellikle de başkentin iaşesine verdiği önceliğe değinmiştik. Bu tavır ithalat ve ihracata karşı takınılan tavırlar arasında önemli bir farklılığa yol açmaktaydı. İthalat, iç piyasalardaki malların arzını arttırdıkları için desteklenmiş, özendirilmiştir. Buna karşılık, ihracata ancak yerli talep karşılandıktan sonra izin verilmekteydi. İç piyasalarda darlıklar baş gösterince, devlet gıda maddelerinin ve hammaddelerin ihracatını yasaklamakta tereddüt etmemekteydi.

Kentli tüketicilerin çıkarlarına öncelik tanıyan bu dış ticaret uygulamaları ile Avrupa'daki merkantilizm uygulamaları arasındaki farklar çok açıktır. Ancak,

kentlerin iaşesine ağırlık tanıyan politikaları Osmanlılar ya da İslâm devletleriyle özdeşleştirmek yanlış olur (İnalcık, 1970; Masters, 1988: bölüm VI). Tarımsal üretimdeki büyük dalgalanmalar, sık sık görülen kıtlıklar ve ulaştırma teknolojisinin yetersizliği nedeniyle, Orta Çağ devletlerinin çoğunluğu kentlerin iaşesine büyük önem vermekteydi. 12. yüzyıldan 15. yüzyılın sonlarına kadar, Avrupa devletlerinin iktisadî politikalarını da burada anılan kaygılar yönlendirmekteydi (Miller, 1963: 290-340; Cipolla, 1963b: cilt 3. 397-429). Osmanlılar ile Avrupa'daki iktisadî politikalar arasındaki farklar daha sonraları, 16. ve 17. yüzyıllarda, Avrupa'da yerli üreticilerin tercihlerine ağırlık veren merkantilist yaklaşımın ağırlık kazanmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar merkantilist düşünce ve uygulamalardan habersiz değillerdi. Örneğin, 18. yüzyılın başlarında Naima, merkantilist uygulamaları savunarak, eğer Müslümanlar ithal malları yerine yerli ürünleri satın alırlarsa, akçe ve diğer sikkelerin Osmanlı ülkesinde kalacağını söylemekteydi.[11]

Bu yıl yayımlanan değerli kitabında Edhem Eldem de 18. yüzyılda Osmanlı-Fransız ticaretini inceledikten sonra, Osmanlı devletinin iktisadî uygulamalarını tartışıyor, Osmanlıların niçin merkantilist politikalar izlemedikleri, niçin ithalatın ekonomi üzerindeki yıkıcı etkilerini öngöremedikleri sorularına yanıt arıyor. Bunun nedeni acaba Osmanlı bürokratlarının hep kısa vadeli düşünmeleri miydi, yoksa 19. yüzyıl öncesinde ithal mallarının çok büyük bir bölümünün Osmanlı ülkesinde üretilmeyen lüks ve diğer mallardan oluşması ve bu nedenle ithalatın yerli üretimi tehdit etmemesi miydi? (Eldem, 1999: 260-294). Bu tür açıklamalarda gerçek payı var, hiç kuşkusuz. Ancak, merkantilist düşüncenin Osmanlı ülkesinde kök salmamasının en önemli nedeni, daha önce değindiğim gibi, Osmanlı devletinin iktisadî uygulamalarının herşeyden önce merkezî bürokrasinin önceliklerini yansıtmasıdır.

Avrupa'da merkantilist düşüncelerin ve uygulamaların gelişmesinde öncü rol oynayan tüccar ve üreticilerin Osmanlı iktisadî düşüncesinde etkileri olmamıştır. Osmanlı toplumunda ve siyasetinde merkez dışındaki kesimlerin ağırlığının arttığı 17. ve 18. yüzyıllarda bile, iktisadî düşünceye ve uygulamalara bürokrasinin öncelikleri egemen olmaya devam etmiştir. Sadece taşrada yerel olarak güçlü olan kesimler, yerel yöneticilerin uygulamaları üzerinde etkili olabilmişlerdir.

Sonuç olarak, Osmanlı devleti gerektiğinde esnek ve pragmatik davranarak, tanımı zaman içinde belirli ölçülerde değişen bir geleneksel düzeni sürdürmekte başarılı olmuştur. Bu düzeni çözebilecek toplumsal kesimlerin güçlenmesini engellemiştir.

Ancak, 15. yüzyıldan belki de daha öncelerden başlayarak kurumsal ve teknolojik dönüşümlerle adım adım gelişen bir dış iktisadî gücün 19. yüzyılda Do-

---

11 Bkz. Naima, *Tarih-i Naima*, 1968, c. 4, s. 1826-1827, ve c. 6, s. 2520-2525; ayrıca İnalcık, 1970: 215; ve Sayar, 1986: 110-112. Avrupa'da merkantilizm için, krş. Heckscher, 1955; Coleman, 1969; ve Ekelund Jr. ve Hebert, 1990: 42-72.

ğu Akdeniz bölgesinde ağırlığını duyurmasından sonra, Osmanlı devleti tüm çabalarına karşın geleneksel düzenin çözülmesini engelleyememiştir.

KAYNAKÇA

Barkan, Ömer Lütfi "Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar", *Tarih Vesikaları* 1/5 (1942-43), 326-340; 2/7, 15-40; ve 2/9, 168-177.

Brummett, Palmira (1994) *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, State University of New York Press, Albany.

Cipolla, Carlo M. (1963a) "Currency Depreciation in Medieval Europe", *Economic History Review*, 15.

Cipolla, C. M. (1963b)"The Economic Policies of Governments, The Italian and Iberian Peninsulas", Postan, Rich ve Miller (der.), *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 3 içinde, ss. 397-429.

Coleman, D. C. (1969) *Revisions in Merçantilism*, Methuen and Co., Londra.

Ekelund Jr. Robert B. ve Robert F. Hebert, (1990) *A History of Economic Theory and Method*, Mc Graw Hill, New York, 1990.

Eldem, Edhem (1999) *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Brill, Leiden.

Fleischer, Cornell H. (1986) *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire, The Historian Âli (1541-1600)*, Princeton University Press. (Türkçe basım: *Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrat*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996).

Genç, Mehmet (1989) "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3, Dizi 1.

Goffman, Daniel (1990) *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, University of Washington Press, Seattle.(Türkçe basım: *İzmir ve Levanten Dünya (1550-1650)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995).

Goitein, S. D. (1967) *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Vol. I: Economic Foundations*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

Güçer, Lütfi (1964) *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Güçer, Lütfi (1987) "XVI.-XVIII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunun Ticaret Politikası", *Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, No. 1, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, ss. 1-128.

Heckscher, F. Eli (1955) *Mercantilism*, gözden geçirilmiş 2. baskı, George Allen and Unwin, Londra.

Hennequin, Gilles P. (1974a) "Points de vue sur l'Histoire Monetaire de l'Egypte Musulmane au Moyen Age", *Annales Islamologiques*, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 12, ss. 3-44.

Hennequin, Gilles P. (1974b) "Nouveaux Aperçus sur l'Histoire Monetaire de l'Egypte au Moyen Age", *Annales Islamologiques*, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 12, ss. 179-215.

İnalcık, Halil (1960) "Bursa and the Commerce of the Levant", *Journal of the Economic and Social History of the Levant*, 3, ss. 131-147.

İnalcık, Halil (1970) "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", Michael Cook (der.), *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde, Oxford University Press, Londra, ss. 207-218.

İnalcık, Halil (1971) "İmtiyazat", *Encyclopedia of Islam, Second Edition* içinde, E. J. Brill, Leiden-New York.

İnalcık, Halil (1994) "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", H. İnalcık ve D. Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 48-52, 179-379.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert (der.) (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, Cambridge.

İslamoğlu Huri ve Çağlar Keyder (1977) "Agenda for Ottoman History", *Review, Fernand Braudel Center*, 1, ss. 31-55.

Kafadar, Cemal (1986) "When Coins Turned into Drops of Dew and Bankers Became Robbers of Shadows; The Boundaries of Ottoman Economic Imagination at the End of the Sixteenth Century", yayımlanmamış doktora tezi, McGill University.

Kütükoğlu, Mübahat S. (1983) *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Mantran, Robert (1962) *İstanbul dans la seconde Moitie du XVIIe Siecle*, Paris.

Masters, Bruce (1988) *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York University Press.

Miller, Edward (1963)"France and England, The Economic Policies of Governments", M. M. Postan, E. E. Rich ve E. Miller (der.), *The Cambridge Economic History of Europe* cilt 3 içinde, ss. 282-340, Cambridge.

Naima, (1968) *Tarih-i Naima*, haz. Zuhuri Danışman, Danışman Yayınevi, İstanbul, c. 4, s. 1826-1827, ve c. 6, s. 2520-2525.

Pamuk, Şevket (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Sayar, Ahmed Güner (1986) *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, Der Yayınları, İstanbul.

Spufford, Peter (1988) *Money and Its Use in Medieval Europe*, Cambridge University Press.

Tabakoğlu, Ahmet (1987)"Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Denetimi", *S. F. Ülgener'e Armağan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43, ss. 111-150.

Thompson, E. P. (1971) "The Moral Economy of the British Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 50, ss. 76-135.

Tilly, Charles (1975)"Food Supply and Public Order in Modern Europe", C. Tilly (der.), *The Formation of Nation States in Western Europe* içinde, Princeton University Press.

Udovitch, Abraham L., (1988) "Merchants and *Amirs*: Government and Trade in Eleventh Century Egypt", *Asian and African Studies*, 22, ss. 53-72.

Uluçay, M. Çağatay (1942)"Narh", *Gediz* 5/55.

Ülgener, Sabri F. (1944) "İslâm Hukuk ve Ahlak Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri", *Ebulula Mardin'e Armağan* içinde, Kenan Matbaası, İstanbul, ss. 1151-1189.

Ülgener, Sabri F. (1951) *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Ülgener, Sabri F. (1984) *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara.

Ottoman interventionism in economic affairs

In order to understand Ottoman economic priorities and policies, it is essential to examine the nature of the Ottoman state and its relations with different social groups. After the centralization drive of the fifteenth century, the policies of the government in Istanbul began to reflect the priorities of the central bureaucracy. Despite the general trend towards decentralization of the empire during the seventeenth and eighteenth centuries, merchants and domestic producers who were the leading proponents and actual developers of mercantilist policies in Europe, never became powerful enough to exert sufficient pressure on the government to change or even modify these traditional policies.

States in the late medieval and early modern periods did not have the capacity to intervene in markets comprehensively and effectively. The mixed success of their actions inevitably led the Ottoman authorities to recognize the limitations of their power. As a result, Ottoman governments moved away from a position of comprehensive interventionism towards more selective interventionism. After the sixteenh century, interventions were used primarily for the provisioning of selected goods for the capital city and the army and during extraordinary periods when shortages reached crisis conditions.

Osmanlı esnafında uyum ve dönüşüm: 1650-1826*

*Onur Yıldırım***

16. yüzyıldan sonra dünya ekonomisinde değişen dengeler, Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'nın bir uydusu haline getirmiş ve imparatorluğun tarımsal ve endüstriyel üretimini köklü bir yapısal dönüşüme uğratmıştır. Klasik literatürde "düşüş" olarak isimlendirilen kapsamlı bir paradigmaya uygulama alanı sağlayan bu gelişme,[1] öngördüğü dünya ölçekli yeni işbölümü doğrultusunda imparatorluğun geleneksel iktisadi kurum ve politikalarında ciddi değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. İmparatorlukta üretimin örgütlendiği temel yapılar olan esnaf loncaları, söz konusu dönemde topyekûn bir dönüşüm sürecine girmişler ve yapılarında barındırdıkları ve klasik dönemle özdeşleşmiş birçok unsuru terk veya ikame ederek 19. yüzyıla değin varlıklarını güçlükle de olsa sürdürebilmişlerdir. Bu yazının temel amacı, bahsolunan süreç zarfında uzun dönemli bir düşüş yaşadığı varsayılan Osmanlı esnaf loncalarının, aslında gösterdikleri uyum ve dönüşüm sayesinde çöküşten ziyade, bir yeniden yapılanma süreci geçirdiklerini ortaya koymaktır. Burada bu bakış açısından hareketle Osmanlı esnafının iki yüzyıllık tarihine damgasını vuran bellibaşlı gelişmeleri inceleyip, modern-öncesi Osmanlı emek tarihinin genel hatlarını yeniden çizmeyi amaçlamaktayız.[2]

(**) ODTÜ İktisat Bölümü.

(*) Binghamton'da beni Osmanlı iktisat tarihiyle tanıştıran hocam Donald Quataert'e, yazının başlığını öneren Halis Akder'e, önemli tavsiye ve düzeltmelerde bulunan Özer Ergenç, Eyüp Özveren, Sermet Yalçın ve Armağan Gezici'ye ve bir kısmının İngilizceden Türkçeye çevrilmesine katkıda bulunan Aslı Toksabay'a teşekkür ederim. Elbette ki kalan hataların tüm sorumluluğu bana aittir. Bu makalenin bazı kısımları, İngilizce kaleme alınmış olan "Craft Guilds in the Ottoman Empire: 1650-1826" başlığını taşıyan henüz yayımlanmamış yazımdan alınmıştır.

1 "Düşüş" paradigmasının varsayımları ve diğer ayrıntıları hk. bkz. Darling (1996).

2 19. yüzyıla değin Osmanlı Devleti'nin iktisadi gelişimine yön vermiş eğilimler hk. bkz. Quataert (1991) ve Quataert (1993).

Osmanlı esnafının tarihsel gelişimine devinim kazandıran değişikliklerden ilki ve belki de en önemlisi, 16. yüzyılda başgösteren nüfus artışı ve kentleşmeyle ilintilidir. 16. yüzyılın ikinci yarısında "fiyat devrimi"ne paralel olarak baş gösteren ve 17. yüzyıl başlarına kadar inişli çıkışlı eğilimlerle devam eden Celali İsyanları, başta Anadolu olmak üzere imparatorluğun birçok bölgesinde etkisini gösteren nüfus hareketlerinde büyük rol oynamıştır. İkinci önemli gelişme ise doğrudan mülkiyet olgusuyla ilintili olup, devletin vakıf-lonca ilişkisine sekte vuran bazı yeni politikalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Osmanlı şehirlerinde, zanaatkârların atölye ve dükkânlarının mülkiyeti büyük oranda vakıfların elindeydi. 17. ve özellikle 18. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin bazen müsadere yoluyla bazen de sadece vakıfların devlete karşı yükümlülüklerinde yaptığı değişikliklerin sonucu olarak, önce vakıf-lonca ilişkisindeki süregelen dengede ve dolayısıyla da loncaların örgütlenmesinde ciddi bir dönüşüm başlamıştır. Özellikle savaşların yarattığı acil nakit ihtiyaçlarını karşılamak üzere, iltizamın ve daha sonra malikane uygulamasının yaygınlaştığı bu dönemde, müsadere-müzayede cenderesindeki esnaf ciddi bir açmazla karşı karşıya kalmıştır.

Bir diğer önemli gelişme de 18. yüzyıl başlarında, "gedik" denilen ve belli bir zanaatla uğraşım hakkını o zanaatin ustalarının yed-i tasarrufuna bırakan yeni bir uygulamanın yürürlüğe konmasıyla kendini göstermiştir. Esnaf loncalarının modern tarihinde önemli bir rol oynayan gedik, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar geçirdiği değişim sırasında zanaatkârların loncalardan koparak zanaatlarını bireysel olarak sürdürmelerini daha çekici bir hale getirmiştir. Ustanın öncelikle belli bir zanaattaki yetkinliğini onayan gedik, bunun yanında ustaya içinde zanaatını icra ettiği atölye veya dükkânda var olan sabit sermayenin (çıkrık, tezgâh vb.) miras ve satış yoluyla devredilmesi de dahil olmak üzere bütün tasarruf haklarını sağlamıştır. Bu hakları eline geçiren usta, gerektiğinde başka mahallere taşınıp müstakil işyerini açarak, Osmanlı loncalarının temel özelliklerinden birisi olan "bir zanaatın aynı sokak ve mahalde icra edilmesi" ilkesini uygulamada sona erdirmiştir.

Son olarak da çok sık sözü edilen ama hiçbir zaman detaylı bir çalışmanın konusu olmamış, yeniçeri-esnaf ilişkisini ele almak istiyoruz. 16. yüzyıl sonlarından itibaren imparatorluğun hemen hemen önde gelen bütün şehirlerinde kendini gösteren yeniçerilerin loncalarla yakınlaşması, yeniçeri ocağının 1826 yılında lağvedilmesine değin yoğun bir biçimde sürmüştür. Şehirden şehre benzerlikler ve farklılıklar gösteren bu yakınlaşma, başlangıçta esnaf için bir tehdit unsuru olan yeniçerilerin zamanla esnaflaşması ya da tam tersi bir şekilde, Kahire örneğindeki gibi, esnafın yeniçerileşmesi veya imparatorluğun birçok şehrinde olduğu gibi yeniçerilerin esnafa yan hizmetler sağlayan bir kesim haline dönüşmesine yol açmıştır.

Bu arada, çalışmanın kapsadığı zaman ve coğrafi sınırlardan da bahsetmek gerekmektedir. Yukarıda söz edilen gelişmelerin gedik dışında kalanlarının kö-

kenleri 16. yüzyıla uzanmaktadır. Buna rağmen başlangıç noktası olarak 17. yüzyılın ortasını seçmenin çeşitli teknik nedenleri vardır. Her şeyden önce, yalnızca bu tarihten sonrası için İstanbul'daki esnaf loncaları hakkında sistemli ve tama yakın bir bilgiye ulaşmak mümkündür. Aynı şekilde imparatorluğun diğer büyük şehirlerindeki (örneğin Kahire, Şam) benzeri örgütlenmelere dair ayrıntılı ve özgün bilgiye de ancak bu dönemden sonrası için ulaşılabilmektedir.[3] Evliya Çelebi'nin 17. yüzyıl ortalarında kaleme alınmış *Seyahatname*'si, İstanbul'daki ve Kahire'deki esnaf loncaları hakkında detaylı bilgiler ve loncalarla ilişiği bulunan nüfusun büyüklüğü hakkında yaklaşık bir fikir vermektedir.[4] Yazar, eserine sayısal bazı veriler de eklediğinden, çalışması Osmanlı loncaları üzerine olan yazımda özel bir yer tutar (Evliya Çelebi, 1967). 1650'yi başlangıç olarak seçmemizin diğer bir gerekçesi, Osmanlı sosyal ve iktisadi tarihi üzerine araştırmaların genellikle klasik dönem sonrası, yani 16. yüzyıldan sonraki dönem üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Aslında esnaf loncalarıyla ilgili olarak imparatorluğun belli bölgeleri için farklı başlangıç noktaları seçme zorunluluğu ortaya çıkar. Konu üzerindeki çalışmaların yetersizliği hakkındaki söylediklerimize ilaveten, somut belgelere dayanan Osmanlı sosyal ve iktisadi tarihinin iddiaların aksine halen emekleme dönemini yaşayan bir araştırma sahası olduğunu ve araştırmaların çoğunlukla imparatorluğun iyi belgelenmiş dönem ve bölgeleri üzerinde yoğunlaştığını vurgulamamız gerekir.

Çalışmada 1826 yılının bitiş noktası olarak seçilmesinin nedeni ise, bu tarihin yeniçeri ocağının kaldırılması ve Osmanlı İmparatorluğu'nda köklü bir dönüşümün göstergesi kabul edilen Tanzimat Dönemi'nin günümüz tarih yazımında sembolik de olsa bu tarihle başlatılmasıdır. Yeniçeri ocağının kaldırılması, aralarında kuşkusuz Osmanlı topraklarındaki temel üretim ve emek örgütleri olarak esnaf loncaların da bulunduğu "eski, yerleşik kurumların yıkılmasındaki ilk adımdır." (Lewis, 1968: 99).[5] Osmanlı bürokrasisi, bu noktadan sonra aşama-

---

3 16. yüzyıl Osmanlı şehirleriyle ilgili özellikle Türk Tarih Kurumu tarafından birçok monografya basılmıştır. Bu çalışmalarda esnaftan bahsedilmekle beraber, verilen bilgiler oldukça düzensizdir ve genelleme yapmaya elverişli değildir. Bkz. Emecen (1989); Doğru (1997). Önemli birkaç istisna için bkz. Ergenç (1995) ve Cohen (1989).

4 Evliya Çelebi'nin iddiasına bakılırsa, 1637'de İstanbul'da yapılan bir geçit töreninde esnaf loncaları, tüccar loncaları ve taşımacılık ve hizmetlere yönelik loncaların hepsi dahil olmak üzere, 57 gruba bölünmüş toplam 1109 lonca vardır. Suraiya Faroqhi 17. yüzyıl ortalarında İstanbul esnafının sayısının 126.500 ile 260.000 arasında olduğunu ve her loncanın da ortalama 114-234 arası mensubu bulunduğunu tahmin ediyor. Bkz. Faroqhi (1993: 590). 1657 senesinde Girit seferi münasebetiyle IV. Mehmed'in huzurunda yapılmış olan esnaf alayı geçidi, Eremya Çelebi'nin Ruzname adlı eserinde tasvir edilmiştir. Yazar burada 53 esnaf grubu bulundugunu aktarır. Bkz. Kömürciyan, (1988: 293-294). Esnafla ilgili bilgi veren görsel ve yazılı diğer kaynaklar için bkz. Faroqhi(1997: 188-191).

5 Lewis (1968: 99). Esnafın tarihsel gelişiminde belirleyici bir rolü olmuş vakıfların kontrol altına alınmasını amaçlayan Evkaf Nezareti'nin kuruluşu da 1826 yılında gerçekleşmiştir. Bkz. Yüksel (1998: 61).

lı olarak gerçekleştirdiği merkezileştirme süreciyle devletin tüm kontrolünü ele geçirmiş ve aralarında loncaların da bulunduğu sosyal-iktisadi kurumlar üzerindeki kontrolünü azaltmak suretiyle üstünde taşıdığı modern-öncesi devletin yükümlülüklerini de terk etmeye başlamıştır. Tanzimat reformlarıyla her alanda kendini gösteren modern devlete geçiş sürecinde, büyük ölçüde bağımsız bir üretim biçimine dönüşecek şekilde parçalanmış bulunan esnaf loncaları, o zamana kadar devletin onlara sağladığı hammadde alımındaki önceliklerinden, vergi ödemedeki kolaylıklara kadar ayrıcalıklarının birçoğunu yitirmişlerdir. 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Islah-ı Sanâ'ayi Komisyonu deneyimi çerçevesinde loncaların yeniden canlandırılması yönünde bir girişim söz konusu olmuşsa da bu, ancak sınırlı bir başarıyla sonuçlanmıştır. Böylece, esnaf loncalarının 16. yüzyılda başlayan serüvenleri, İmparatorluğun en uzun yüzyılında büyük ölçüde sona ermiştir.[6]

Çalışmamızın coğrafi sınırları kısıtlıdır. Sınırlı sayıda dil bilmemiz ve bazı kaynaklara ulaşamamamız, üzerinde duracağımız konularla ilgili olarak çalışmamızda imparatorluğun bölge ve şehirlerine eşitsiz bir vurguyu da beraberinde getirmiştir. Balkanlar üzerine bazı gözlemlerimizin yanı sıra, bu çalışmanın asıl odak noktasında bugünkü Türkiye ve Suriye'nin sınırları içinde kalan bölgeler bulunmakta, imparatorluğun başkenti İstanbul, belge zenginliği nedeniyle diğer yerleşim merkezlerine göre daha çok yer kaplamaktadır. Balkanlara imparatorluğun diğer bölgelerine nazaran daha fazla yer ayrılmasının nedeni ise son yıllarda buradaki lonca örgütleriyle ilgili çok sayıda araştırmanın gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Osmanlı esnaf loncalarının tarihçesini inceleyenler arasındaki yaygın eğilim, bu kurumları özellikle devletle olan ilişkisi açısından ele almak yönünde olmuş, sonuçta lonca üretiminin sosyo-ekonomik boyutu idari ve kurumsal yanının gölgesinde kalmıştır.[7] Sosyal ve iktisadi tarih açısından bakıldığında, zanaatkârların, vergi mükellefiyetlerinden ziyade üretici yanları ön plana çıkar. Kuşkusuz, üretimin sosyo-iktisadi boyutunun kurumsal ve idari unsurların gölgesinde ele alınması, daha önce de işaret edildiği gibi "Osmanlı endüstri öncesi zanaatsal üretiminin olağan akışının ortaya çıkarılması"na (Faroqhi, 1989: 90)[8] bağlıdır ve bu konudaki yetersizlikler, Osmanlı toplumunun tarihsel gelişiminin dinamiklerini kavramak konusundaki güçlüklerin daha uzun zaman sürmesine yol açacaktır.

Esnaf loncaları, belirli bir mesleği karşılıklı kontrol ve yardım esasları çerçevesinde, hiyerarşik bir işbölümüne dayalı olarak gerçekleştiren kesimlerin bir

---

6 Islah-i Sana'ayi Komisyonu deneyimiyle ilgili olarak bkz. Yıldırım (1998a).

7 Esnaf loncalarını kurumsal olarak ele alan yaklaşım için bkz. Baer (1970a), Baer (1970b) Baer (1970c), Baer (1980), Baer (1969). Bu yaklaşımın öncüsü, konu hakkında bundan 60 yıl önce yazan Bernard Lewis'tir. Bkz. Lewis (1937/38).

8 Faroqhi (1989: 90). Osmanlı esnafıyla ilgili son dönemde yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesi için bkz. Faroqhi (1991a).

araya gelip oluşturdukları kentsel üretim örgütleridir. Osmanlı topraklarındaki esnaf loncalarının ilk defa ortaya çıktıkları yer ve zaman kesin olarak bilinememekle beraber,[9] yukarıdaki tarife uygun bir şekilde etkinlik gösteren loncaların, küçük ya da büyük farklılıklarla da olsa, 16. yüzyıldan itibaren tüm büyük kasaba ve şehirlerde var olduğu belgelenmiştir. Loncaların Osmanlı tarihi boyunca uğradıkları yapısal değişimleri karşılaştırmalı bir bakış açısıyla inceleme yönünde herhangi bir çaba görülmemektedir.[10] Burada üstünde duracağımız, etkileri imparatorluğun bir ucundan diğerine tüm büyük kasaba ve şehirlerinde hissedilmiş olan gelişmelerin arka planında, kendisini Osmanlı topraklarında gittikçe daha güçlü bir şekilde hissettiren Avrupa iktisadi yayılmacılığının yer aldığını belirtmek gerekir.[11] Bu dönemden sonra, imparatorluktaki tarımsal üretimin ticarileştiği ve endüstride önde gelen sektörlerin birçoğunun üretimlerini önemli bir oranda Avrupa'ya yönelik olarak yapmaya başladıkları belgelenmiştir.[12] Biz bu ana dek yapılan çalışmalarda bu sürecin dinamiklerinin yeterince vurgulandığı gerekçesiyle dikkatimizi daha alt düzeyde gerçekleşen gelişmelere, yani imparatorluğun yerel ve içsel dinamiklerine kaydırmayı uygun gördük. Aşağıda inceleyeceğimiz gelişmeler, buzdağının sadece su üstündeki kısmını oluşturmaktadır. Çalışmanın üzerinde yoğunlaştığı dönem boyunca, başta sermayenin niteliğindeki değişiklikler olmak üzere, kredinin yaygınlaşması, devletin belli alanlarda fabrikalaşma girişimleri (özellikle 18. ve 19. yüzyılda), merkez ve taşradaki yeni mali kurum ve uygulamalar (malikane, esham, vb.), farklı siyasi güçlerin ortaya çıkışı (âyan, vb.), tağşişler, enflasyon, teknolojik değişiklikler, savaşlar, şirketleşme çabaları gibi kimi içsel kimi de dışsal kaynaklı birçok gelişme, esnafın durumunun şekillenmesinde çok önemli rol oynamıştır. Burada atmak istediğimiz adım bir başlangıç olup, yaygın kabul görmüş bir paradigmanın varsayımlarından belki de en önemlisi olan ve aslında ideolojik sayılabilecek yanını kısmen de olsa çürütmeye yöneliktir. Bu da genelde bir İslam toplumu olarak ele alınan Osmanlı toplumunun, işleyişine Avrupa müdahalesi bir etkide bulunmadığı müddetçe, sosyal ve ekonomik yapısında herhangi bir değişimin

---

9 Loncaların kökenleri konusunda çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu konuda bkz. İnalcık (1994: 150-152). Yine bkz. Ergenç (1995: 89-91). Loncalarla fütuvva teşkilatları arasında bağlantı kuran bir yaklaşım için bkz. Breebaart (1961).

10 Bkz. Faroqhi (1991a). Gabriel Baer'in yukarıda ayrıntılı bibliyografik bilgilerini verdiğimiz yazıları, esnafı oryantalist bir söylemle zaman ve mekândan soyutlayarak ele aldığından esnafın tarihsel olarak çalışılmasına katkısı en az düzeyde olmuştur. Bu konuda bir eleştiri için bkz. Yıldırım (1996).

11 Bu konuda bkz. Wallerstein (1979). Osmanlı tarihini dünya ekonomisinin gelişimi çerçevesinde yeniden dönemlemeye girişen bir çalışma için bkz. Wallerstein, Decdeli ve Kasaba (1987).

12 Özer Ergenç, Suraiya Faroqhi, Murat Çizakça ve Mehmet Genç'in çalışmalarında Ankara'daki sof (moher) üretimi, Bursa'daki ipek endüstrisi ve Tokat'taki kumaş üretimi gibi birçok sektörün tarihsel gelişiminin Avrupa'daki gelişmelere paralel olarak değişiklik geçirdiğini izlemek mümkün olmuştur. Bkz. Ergenç (1984), Faroqhi (1982-83); Çizakça (1981) ve Genç (1987).

söz konusu olmayacağı ya da çok az olabileceği tezini savunan görüştür.[13] Benimsediğimiz bakış açısı, esnaf loncalarının evrimini uzun dönemli bir çerçeveye oturtarak, esnafın değişen koşullara ayak uyduran ve gerektiğinde geleneklere sarılıp gerektiğinde de yeni yöntemlere başvurmaktan çekinmeyen bir üretim örgütlenmesi içinde olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Avrupa müdahalesi, esnaf loncalarının tarihsel gelişimini şekillendiren birçok etkenden sadece bir tanesi ve daha önemlisi, yönlendirici olmaktan çok hızlandırıcı bir etken olarak görülmelidir.

17. yüzyılda bir "dünya imparatorluğu" olarak Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya sınırlarından Hazar Denizi kıyılarına kadar uzanan ve bünyesinde Belgrad, Bursa, Edirne, Kahire ve Halep gibi sürekli olarak gelişen büyük ticari merkezleri barındıran geniş bir alanı kapsamaktaydı.[14] İstanbul, 1560-1730 yılları arasında dünyanın en büyük metropolüydü (Murphey, 1990: 115). Kahire ve Belgrad birbirlerinden çok az farkla, büyüklükte İstanbul'la yarışmaktaydı. Öte yandan vergiden muaf olanlar hariç 33.000 kişilik nüfusuyla Anadolu'nun en büyük şehri olan Kayseri gibi bir kent, büyüklük açısından Amsterdam, Utrech ve Barselona ile aynı kategoride yer alıyordu (Faroqhi, 1987: 43).[15] 16. yüzyıl başlarında 7-8.000 nüfuslu bir kasaba olan Tokat, 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde nüfusunu üçe katlayarak 15-20.000 seviyelerine ulaşmış daha sonra da bu seküler artış çizgisini devam ettirmiştir.[16] Osmanlı kentlerinin çoğu, Kanuni Sultan Süleyman döneminde başlayan ve daha önce görülmemiş bir büyüme süreci içindeydiler.[17]

Nüfus açısından, Balkanlar'dan Arap Yarımadası'na farklı oranlarda kendini gösteren bir büyüme eğilimi, Osmanlı topraklarına 17. yüzyıl ortalarında damgasını vurmuştur. Osmanlı toplumunun kırsal ve tarıma dayalı doğası, aynı dönemde Avrupa'yı da kasıp kavuran bu nüfus artışı ve onunla paralel giden sürekli kentleşme eğiliminin arz ettiği ilk büyük tehditle karşı karşıya kalmıştır. Kasaba ve şehir merkezlerine sürekli bir insan akınının tüm Osmanlı topraklarında görülen ortak bir özellik olduğu bu süreç sırasında, Osmanlı devletinin sürgün ve benzeri yöntemlerle göçü engelleme çabaları başarı sağlayamamıştır.

---

13 Bu paradigmanin eleştirisi için bkz. İslamoglu-İnan (1987). Karşılaştırma için bkz. Faroqhi (1991b). Köklü bir eleştiri için bkz. Abou-el-Hajj (1993). Ayrıca bkz. Owen (1977) ve Haldon (1993).

14 "Dünya İmparatorluğu" kavramının tanımı ve Osmanlı İmparatorluğu'na uygulanımı için bkz. Braudel (1984). Bu kavramı daha teorik bir çerçeveye sokmaya çalışan bir çaba için bkz. Wallerstein (1979).

15 Faroqhi (1987: 43). Osmanlı'daki genel kentleşme eğilimiyle ilgili olarak bkz. Ergenç (1995: 12-14). Osmanlı kent olgusunun klasik dönem sonrası tarihsel gelişimini mimari açıdan ele alan genel bir çalışma için bkz. Cerasi (1999: 115-127).

16 Bkz. Genç (1987: 145-146).

17 16. yüzyıldaki şehirleşme eğiliminin üretimdeki etkileriyle ilgili olarak bkz. Faroqhi (1984). Daha genel bazı gözlemler için bkz. İnalcık (1993: 11-44). Bu konuda sayısal bazı göstergeler için bkz. Barkan (1970: 168).

Bu değişimde gittikçe artan kanunsuz vergi (Bid'at) taleplerindeki artış kadar, taşrada yaşanan güvensiz ortam (Anadolu'da özellikle Celali İsyanlarından sonra) ve Osmanlı devletinin vergi politikası gibi birçok etken de rol oynamıştır. Halil İnalcık, bu süreçte kent nüfusunda ortalama %80 oranında bir artış olduğunu ileri sürmektedir (İnalcık, 1994: 46).

Bütün bunların ışığında, bu sürekli kentleşme eğiliminin şehir merkezlerinde halkın her türlü ihtiyacını üreten esnafın örgütlendiği loncalarda ne tür yapısal değişikliklere yol açtığı bilinememektedir. Bu eğilim, acaba kentlerdeki imalat ve hizmet sektörlerinin gelişimini ne yönde etkilemiştir? Göç ve kentleşme süreci, zanaat ve zanaatkârların kent yaşamındaki konumunu ne şekilde değişikliğe uğratmıştır? Elimizdeki kaynaklar ışığında bu sorulara bazı cevaplar önermeye çalışıp daha önce verilmiş olan cevapları gözden geçireceğiz.

Öncelikle 17. yüzyılda Osmanlı kentlerindeki nüfusun büyük bir kesiminin herhangi bir esnaf loncasına mensup zanaatkârlardan meydana geldiği bir gerçektir.[18] Endüstri ve ticaretteki bu yoğun nüfusa rağmen, son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar, nüfusun çoğunluğunun endüstri, ticaret veya diğer tarım dışı faaliyetlerle uğraştığı Batı Avrupa kentleşme modelinin Osmanlı İmparatorluğu için aynen geçerli olmadığını ortaya koymuşlardır.[19] Suraiya Faroqhi'nin Kayseri örneğinde gösterdiği gibi "kasabalılar arasında çok sayıda kişi ne zanaatkâr ne tüccardı; hayatlarını bağ, bahçe ve hatta tarla ekip biçerek kazanmaktaydılar. Çünkü kasabanın yanıbaşındaki bağ ve bahçeler, çok fazla kâr getirmekteydi" (Faroqhi, 1987: 54).[20] Bu bilgi ışığında, endüstriyel üretim faaliyetlerinin gittikçe ağırlıklı bir hal kazandığı Osmanlı kentlerinde tarımın hiçbir zaman önemini yitirmediğini vurgulamak gerekir. Nitekim 19. yüzyıla gelindiğinde başta Ankara olmak üzere birçok Osmanlı ticaret merkezinde sinai üretim, ithal ürünlerinin boğucu tehdidi karşısında durma noktasına geldiğinde, üreticilerin geçimlerini sağlamak üzere tarımsal alana yönelmelerini sağlayacak bir manevra alanı mevcuttu.

Osmanlı şehircilik tarihiyle ilgili elimizde fazla çalışma olmadığından, Rhoads Murphey'in "Osmanlı kentlilik ruhu" olarak tanımladığı olguyla ilgili savını bir adım öteye taşımak güçtür (Murphey, 1990: 128).[21] Gelen nüfusun hangi

---

18 Osmanlı şehirlerinde ticari alanların organizasyonuyla ilgili olarak bkz. Ergenç (1980: 106).

19 Osmanlı'daki kentleşme sürecini ele alan ve Avrupa kent tarihçilerinin bulgu ve varsayımlarını gözden geçiren bir çalışma için bkz. Faroqhi (1990).

20 Faroqhi (1987: 54). Ankara hakkında benzer bir gözlem için bkz. Ergenç (1995: 15-52, 89).

21 Murphey(1990: 128), özellikle bkz. dipnot 36. Osmanlı şehirleriyle ilgili monografilerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Fakat bu monografilerin çok büyük bir kısmı çalıştıkları dönemi bir fotoğraf karesi şeklinde ele aldıklarından değişim bağlamında bir şey görmek hemen hemen imkânsızdır. Önemli bir istisna için bkz. Raymond (1994). Aynı zamanda bkz. Cerasi (1999). Daha geç bir dönemi ele almasına rağmen Giorgou Papageorgiou'nun Yanya esnafını ele alan çalışması şehirdeki hem niteliksel hem de niceliksel değişimi gözler önüne sermektedir. Bkz. Papageorgiou (1982).

oranda endüstriyel veya tarımsal alana yöneldikleri büyük olasılıkla şehirden şehre farklılık göstermekteydi. Elimizdeki kaynaklara dayanarak, imparatorluğun farklı kentlerinde ve kasabalarında göçmenlerin kentsel üretimle hangi yollarla bütünleştiği konusunda bazı ölçütler oluşturmak mümkündür.[22] Hanları ve bekar odalarını dolduran göçmenlerin zanaat üretimine girmeleri söz konusu olduğunda, şüphesiz dikkate alınması gereken en önemli nokta, esnaf loncalarının işleyişine yön veren temel ilkelerdir. Mesleklerin kendilerine has özellikleri, bu ilkelerin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.[23] Esnaf loncaları, hiyerarşik temelde örgütlenmiş yapılar olduklarından dışarıdan gelen vasıfsız birinin istediği bir zanaata rastgele girebilmesi zor, fakat imkânsız değildi.

Osmanlı kentlerinde loncalar, kağıt üstünde katı hiyerarşik prensiplerle işleyen yapılar olarak gözükmelerine rağmen, Carlo Poni'nin Bologna loncaları için yaptığı genelleme ışığında, katılık derecesinin bir lonca tipinden diğerine farklılık gösterdiğini söylemek belki daha akla yatkın bir açıklamadır. Nispeten daha prestijli sayılabilecek ve belli bir sabit sermaye (tezgâh, vb.) gerektiren ayakkabıcı, semerci ya da terzi gibi zanaatkârlar, büyük olasılıkla loncalarına kabul için izledikleri ilkelerinde habbazlar, eşek traşçıları ve benzeri meslek sahiplerinden daha katıydılar (Mantran, 1962: 367).[24] Öte yandan, kuyumculuk ve simkeşlik gibi çoğunlukla aile çevreleriyle sınırlı zanaatlar da yapı itibarıyla oldukça katı ilkelerle donatılmışlardı.[25] Dolayısıyla her loncanın kendine has yazısız birtakım kuralları, esnaf tarafından "ecnebi" ve "hamdest" olarak nitelenen kimselerin loncaya girişini güçleştiriyordu. 18. yüzyılda ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmaya başlayan esnaf nizamnameleri, bu geleneksel uygulamayı kağıt üstünde perçinlemişlerdir.[26] Bu nizamlar, üretimi loncaların tekeli altına alırken, ustalığa terfiyi zorlaştırmış ve loncaların geleneksel hiyerarşik yapılarını sürdürebil-

---

22 Büyük şehirlere göçlerle ilgili olarak elimizde fazla bilgi yoktur. Son dönemde Suraiya Faroqhi'nin İstanbul üzerine olan çalışması bu alanda öncü sayılabilir. 18. yüzyıla değin büyük şehirlere göçle ilgili genel eğilimler hk. bkz. Faroqhi, (1998).

23 Bu konuda Carlo Poni'nin Bologna'daki zanaatler için sarf ettiği şu sözler oldukça anlamlıdır: "Kullanılan aletlere, hammaddelere, tekniklere, vücudun ve ellerin farklı hareketlerine, farklı satış ve alış yöntemlerine göre her zanaat, farklı gelenekler, sosyal uygulamalar, toplumda farklı bir kimlik ve statü ve farklı bir iş kültürü yansıtıyordu." Poni (1989: 80-81). Benzeri bazı tesbitler için bkz. Ülgener (1949/50).

24 Mantran (1962: 367). 18. yüzyılda bu ayrım daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Mehmet Genç'in İstanbul Kadı Sicilleri'nde bulduğu bir belgede, baca temizleyicilerinin örgütlenme taleplerine Divan'ın karşı çıktığı; bunun gerekçesinin de bu işkolunun beceri gerektirmediği ve bundan dolayı herkesin serbestçe çalışabileceği belirtilmektedir. Bkz. Genç (1986: 123).

25 Bu genelleme İmparatorluğun bütün bölgeleri için geçerlidir. Trakya için mesela bkz. Vourazeli-Marinakou (1950: 51). Kudüs için bkz. Cohen (1990: 55-67).

26 Son dönemde yayınlanan ve İstanbul Ahkam Defterleri'nden seçilmiş bazı belgeleri içeren bir çalışmada esnaf nizamlarının genel bir haritası çıkmaktadır. Bkz. İstanbul Esnaf Tarihi (1997: XXVI-XXIX). Tanzimat döneminde yazılmış genel bir esnaf nizamnamesi için bkz. Basbakanlık Osmanlı Arşivi (bundan sonra BOA), Cevdet/Iktisat, 1719.

meleri için tedbirler almaya çalışmıştır. Fakat bütün faaliyetlerini nizama bağlamaya çalışan Osmanlı esnafı, bu nizamlarla birçok alanda kendi önünü de tıkamıştır. Sadece istihdamla ilgili alınan önlemler açısından bakılacak olursa bile, kabul edilen esnaf nizamlarının uygulamada amacına ulaştığını söylemek büyük bir yanılgı olacaktır. Çünkü bu konuda esnafa yönelik tehdidin tek kaynağını her zaman ecnebi veya hamdestler oluşturmuyordu. Filibe'deki abacı esnafı örneğinde olduğu gibi, esnaf ustaları, nizamnameyi hiçe sayarak müstakil dükkânlarını açmaya çalışan çıraklar için benzer bir şikâyeti İstanbul'a iletmiştir. Şikâyetlerinde "henüz kuşak kuşanmayan, zanaatı yeteri kadar öğrenmemiş ve icazeti almamış olan" çırakların işyeri açmalarının yasaklanmasını rica eden ustalar, devletin müdahalesini talep etmişlerdir. Bu şikâyeti yerinde bulan İstanbul'daki yönetim, gönderdiği bir fermanla çırakları şartları yerine getirmeden işyeri açmaktan men etmiş ve bu konuyu takip etmek üzere mahalli idareyi sorumlu kılmıştır.[27] 1742 yılına ait bir hükümde nizama karşı çıkarak "destgâh" açmaya çalışan İstanbul'daki kadifeci esnafının çırakları ve onlara hamilik eden bazı esnaf usta ve yöneticileri de aynı şekilde bu eylemlerinden men edilmiştir.[28] Elimizdeki belgelerde lonca nizamların uygulanması konusunda duyarlı bir tavır takındığı gözlenen İstanbul yönetiminin, esnafın tehdit kabul ettiği gelişmeleri önlemek konusunda hem başkentte hem de taşrada esnafla yoğun bir işbirliği içinde olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır.[29] Bu çerçevede nizamların esnafın karşı karşıya kaldığı tehditleri azaltmak yönünde sadece geçici bir rahatlık getirdiği söylenebilir.

Lonca nizamnamelerinin katı kurallarına takılıp esnaf saflarına giremeyen göçmenler, İstanbul'da önceleri ipek ve diğer kumaşların ve 18. yüzyıl sonundan itibaren de özellikle İngiliz dokuması kumaşların mahalle aralarında satışına (koltukçuluk) yönelmişlerdir (Mantran, 1962: 369). Taşrada ise ucuz İngiliz kumaşı satmanın yanında herhangi bir loncayla ilişiği olmadan tütün ve kahve pazarlamacılığı yapmanın zaman içinde oldukça rağbet gördüğü söylenebilir.[30] Öte yandan, işgücünün devletin inşaat etkinlikleri için ihtiyaç duyulan büyük kısmı yeni göçenlerin çoğunun işe alınmak için bekledikleri amele pazarlarından sağlanmaktaydı. Nitekim 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın öncülüğünde gerçekleşen İstanbul'daki mimari seferberlik, işgücü

---

27 Bu konunun ayrıntıları hk. bkz. Todorov (1967-68: 20).

28 İstanbul Esnaf Tarihi, (1997: 3-4). Benzer bir sikâyet de 1743 yılında İstanbul'daki dökmeci esnafından gelmiştir. "...zaman-i karibden berü içlerine ecanib duhul ve diledikleri yerlerde dükkân açub ve sakallu sakird alub ve ba'zıları dahi kalb seylere süru ve zararları olmagla ol makule mechul kimesneler men' u def'...", sf. 13-14.

29 Özellikle İstanbul için bkz. Aktepe (1958: 25-32).

30 Kahve ve tütünün Osmanlı günlük hayatının vazgeçilmez ögeleri haline gelişleri terekelerden ortaya çıkmaktadır. Bu konu hk. Sivas için bkz. Demirel (1989: 61-62). Kahvenin günlük hayata girişiyle ilgili olarak da bkz. Hattox (1985).

temin etmek konusunda herhangi bir sıkıntı çekmemiştir (Aktepe, 1958: 45-60). Diğer yandan, Suraiya Faroqhi'nin de tespit ettiği gibi göçmenlerin bir kısmının da şehir civarındaki bağ ve bahçelerde iş tutma şansı her zaman vardı (Faroqhi, 1998: 167). Göçmenlerin bu ve benzeri yetenek gerektirmeyen işlerde istihdam edilmek suretiyle şehir ekonomisiyle bütünleşmeleri, zaman içinde çok daha sistemli bir hal kazanmış ve başta inşaat sektörü olmak üzere birçok sektörde işgücünün gittikçe artan bir şekilde bu kesimden sağlandığı görülmeye başlamıştır. Bu çerçevede, kaynaklarda karşımıza çoğunlukla ehl-i fesad yuvası olarak çıkan mahalle kahveleri, örgütsüz işgücünün bir arada bulunduğu mekânlar olarak gittikçe yaygınlaşmıştır.

16. yüzyılın sonundan itibaren, İstanbul'da her zanaat için tespit edilmiş olan dükkân ve atölye sayısındaki kotalarda büyük bir artış olmuştur. 16. yüzyılda sayıları 700 ile sınırlı olan debbağhanelerin sayısı 17. yüzyılda 3000'e çıkarken, 100 olarak belirlenen dantel atölyelerinin sayısı kısa bir sürede 318'e yükselmiştir (İnalcık, 1994: 158).[31] Bu dönemden sonra, dükkânların sayısının belirlenmesinde önemli rol oynayan ihtisab düzenlemesinin uygulamada etkinliğini yitirmeye başladığı gözlemlenmektedir (Mantran, 1957).[32] Büyük şehirlerde bu döneme kadar fiyatların tesbiti konusunda tek yetkili gibi gözüken muhtesibin artık eskisi gibi yetkin olmadığı, fiyatları (narhı) çoğunlukla esnafın kendisinin belirlemeye başladığı ve bu konuda kadıyla yakın bir işbirliğine girdikleri gözlemlenmektedir (Rafeq, 1991: 506). Loncalar, 17. yüzyılda sadece fiyatların değil dükkânların sayısının arttırılıp arttırılmamasıyla ilgili karar sürecine de doğrudan müdahale etmeye başlamışlardır (Kütükoğlu, 1986: 59-60). Mehmed Genç, 18. yüzyıl başlarında Girit'teki sabunhanelerin sayısının imparatorluk içinden ve dışarıdan gelen talep karşısında on-yirmi yıllık bir sürede 10 mislinden fazla arttığını ortaya koymuştur (Genç, 1984: 53). Özer Ergenç'in çalışması bu konuda 16. yüzyılda gerçekleşmiş önemli bir gelişmeye daha işaret etmektedir. Bu da büyüyen ve iyileşen pazar şartları karşısında esnafın sof üretimindeki işbölümünü safhalara bölmesi ve farklı meslek erbabı ve yeni istihdam olanakları yaratmasıdır (Ergenç, 1995: 100-101). Benzer bir gözlem Halil İnalcık tarafından yine aynı dönemde geniş dış pazar olanaklarına sahip Bursa ipek dokumacıları için yapılmıştır (İnalcık, 1969: 114-115). Piyasadaki olumlu değişiklikleri göz önüne alarak, varolan işbölümü çerçevesinde yeni birimlerin oluşumuna izin veren esnaf loncaları, bunun tam tersi durumlarda ya tamamen ortadan kalkmış ya da başka loncalarla birleşmeye gitmiştir. Abdul-Karim Rafeq, 18. yüzyılda Şam'da farklı türden takkeler üreten iki loncanın (ta'ifat tawaqi al-zarba ve ta'ifat tawaqi al-mikhmal) ya ortadan tamamen kalktıklarını ya da birleşerek yeni bir isim aldıklarına işaret etmektedir (Rafeq, 1991: 497-498). Ta'ifat al-tawaqiyya ismi altında

---

31 İnalcık (1994: 158). Debbağlar ile ilgili olarak bkz. Yıldırım (1998b).

32 Mantran (1957). İhtisab hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ergenç (1995: 103-109).

ortaya çıkan yeni lonca, kalıp kullanarak şapka üretmekte uzmanlaşmıştır. Aşağıda da ele alacağımız gibi, iktisadi güçlükler ve artan mali baskılar, imparatorluğun birçok şehrinde küçük loncaların kendilerini büyük loncalara "yamak" olarak bağlamalarına yol açmıştır. Bazı esnaf loncalarının kaderini ise merkezî veya yerel hükümetin koyduğu yasaklar belirlemiştir. Şam'da 18. ve 19. yüzyıllarda sigara yasağının kaldırılışının hemen ardından birkaç lonca ortaya çıkmış, yine kahveyle ilgili dönem dönem yaşanan yasaklar, bu alanda uzmanlaşmış loncaların durumunu doğrudan etkilemiştir (Rafeq, 1991: 498).

Diğer yandan, şartların çok iyi olmadığı bir dönemde, piyasanın ihtiyacından fazla dükkân açma girişimi, "bais-i ihtilal" (başkaldırı girişimi) gerekçesiyle engellenmiştir.[33] 18. yüzyılın başlarında, büyüyen piyasa karşısında bazı lonca mensuplarının bağlı bulundukları loncadan koparak bulundukları şehrin kenar mahallelerinde dükkân açmaya başladıkları gözlemlenmektedir. "Bais-i ihtilal" olarak addedilen bir diğer önemli durum, esnaf loncalarının birbirlerinin alanını ihlal ederek işlerine müdahale etmeleridir.[34] Dina Khoury, Musul örneğinde loncanın bünyesinde bu konu etrafında başka bir çatışmanın da cereyan ettiğini göstermiştir. Büyüyen pazar olanakları sonucu tekstille uğraşan loncaların usta ve kalfaları arasında yeni dükkânlar açılması ve yeni üretim teknolojilerinin kullanılması konusunda ihtilaf ortaya çıkmış, bu ihtilaf genellikle lonca dışında üretim gerçekleştiren grupların işine yaramıştır (Khoury, 1998. 140-141). Lonca dışında gerçekleştirilen üretim, Musul benzeri surlarla çevrili şehirlerde özellikle sur dışında gelişme fırsatı bulmuş ve göçmen nüfusa çalışma olanakları sağlamıştır.[35] Daha 16. yüzyılda nüfusunun ve kent mekânının büyümesine paralel olarak aynı zanaatın farklı mahallelerde lonca olarak örgütlendiği gözlenen Ankara'nın[36] 18. yüzyıla gelindiğinde sur dışında gelişen sektörleriyle geniş bir kesime iş olanakları sağladığı bilinmektedir. Her iki şehrin de şansları, tarımsal hammadde kaynaklarına yakın hatta iç içe olmalarından ve buralardaki endüstriyel üretimin konjonktürel gelişmelere göre kentten kırsala kayabilecek bir esneklikte örgütlenmiş olmasından kaynaklanıyordu.

Anadolu ve Arap vilayetlerinde lonca çatısı dışında ortaya çıkan üretim mekânizmaları ancak 18. yüzyılda açık bir şekilde kendilerini göstermişlerdir. Balkanlar ise benzeri gelişmeleri daha 16. yüzyılda yaşamaya başlamışlardı. Şeriye kayıtlarına dayanarak Bulgaristan'daki loncaları inceleyen Nikolay Todorov, 16. yüzyıldan itibaren Balkan şehirlerinde herhangi bir loncaya mensup olmaksızın faaliyet gösteren çok sayıda zanaatkârın varlığına dikkat çekmektedir (Todorov,

---

33 Mübahat Kütükoğlu, İstanbul'un kalaycılarıyla ilgili bir örnek vermektedir. Kütükoğlu (1986: 60).

34 Debbağların bu konudaki şikâyetleri hk. bkz. Onur Yıldırım (1998b: 14-17). 18. yüzyıl İstanbul'u için bkz. Aktepe (1958: 31-32).

35 Musul için bkz. Khoury (1998: 140-141).

36 Bu konunun ayrıntıları hk. bkz. Ergenç (1995: 19).

1983: 113).[37] Todorov, bu insanların "çevre köy ve şehirlerden ya da dış yerleşim bölgelerinden gelen zanaatkârlar" olduklarını ve "16. yüzyılın sonuna dek bölgenin bellibaşlı kent merkezlerinde gözle görülür bir sosyal sınıf oluşturdukları" savını ileri sürmektedir (Todorov, 1983: 119). Sofya ve Ruse loncaları, kontrolleri dışında gerçekleştirilen zanaatsal faaliyetler karşısında kayıtsız kalmamışlardır. Ruse'deki ayakkabıcı esnafı, devletin yerel temsilcilerine herhangi bir loncaya üye olmayan ve "topraklarına yabancı bazı eşhasın" çizme ve ayakkabı yapmakta olduklarına dair şikâyet dilekçesi vermişlerdi (*age.*). Bazı loncalar, örneğin Sofya'daki kürkçüler, yabancı kişilerin lonca dışı etkinliklerini bildirmek için başkent İstanbul'a temsilci göndermişlerdi (Todorov, 1977: III/4).[38] Aynı şikâyet, "tüm zanaatkârların hem hammadde arzında hem de malların üretiminde kurulu düzene uymalarını" isteyen şapkacıların dilekçesinde de dile getirilmekteydi (Todorov, 1983: 119). Peter Sugar, lonca üyelerinin bu değişime farklı tepki verdiklerini, 18. yüzyıldan başlayarak "lonca üyelerinin çoğunluğunun hem lonca yapısı dahilinde hem dışında örgütlenmeye çalıştıklarını, böylece de loncaları daha da zayıflattıklarını" ileri sürmektedir (Sugar, 1977: 228). Bu sürecin sonucu, loncalarda örgütlenmiş zanaatlerin çoğunluğunun sağda solda mantar gibi türeyen zanaatkârlar tarafından bireysel atölyelerde yapılmaya başlanması olmuştur. Bu kuralın dışında kalanlar ise, yeniçerilerin giysi ihtiyaçlarını sağlamak gibi sabit bir talebe yönelik üretim yapan (Selanik yün kumaş dokumacıları, vb.) loncalardı (Genç, 1993: 3-6).

Var olan kontrol mekânizmalarının loncaları iç göç ve fiyat dalgalanmalarının gittikçe artan tehdidinden koruyamadıkları Balkan şehirlerinin aksine, başkent İstanbul, loncalara mal ve hizmet üretimindeki üstünlüklerini koruyabilecekleri uygun ortamı sağlamaktaydı. Devlet, çoğu zaman bu kurumların varlığına yönelen tehditler karşısında esnafla işbirliğine gitmiştir (Refik, 1988, belgeler no. 78, 79 ve 254). 18. yüzyılın ilk çeyreğinde başkentte gedik uygulamasının doğuşu ve kısa sürede uygulamada başarıya ulaşmasının arkasında, temelde lonca üyelerini, bağımsız girişimcilerin zanaat ve ticaretle artmakta olan uğraşılarından korumak yatıyordu. Tüm bu sorunlara karşın ayakta kalmayı başaran loncalar, 18. yüzyılın kalan kısmında Balkan kent ve kasabalarında da aynı uygulamadan faydalanabilmek için İstanbul'a başvurmaktaydılar.

Loncalar konusunda kesinlikle en iyi belgelenmiş şehirlerden biri olan 17. yüzyıl Bursa'sı, bize loncaların yanında fason üretim (putting-out) gibi farklı üretim biçimlerinin gerçekleştiği ilginç bir tablo sunar. Loncaların azami ölçüde geliştikleri ana alan olan ipek endüstrisi, evde fason üretiminin de esas geli-

---

37 Todorov (1983: 113). Todorov'un Bulgar şehirlerindeki esnafla ilgili genel değerlendirmesi için bkz. Todorov (1967-68).

38 Todorov (1977: III/4). Anadolu'da bu konuda benzer girişimlerin esnaftan ziyade köylülerce yapıldığını görüyoruz. Krs. Faroqhi (1995a). Bu konu etrafında bazı değerlendirmeler için, bkz. Yıldırım (1998d). Aynı zamanda bkz. Todorov (1967-68)

şim sahası olmuştur. Tüccar, hem emek istihdamı hem de sermaye yatırımı işlevlerini yerine getirip; Avrupa'daki endüstrileşme sürecinin başlangıcında ortaya çıkan sistemden pek de farklı olmayan bir biçimde üretimi örgütleyen girişimci rolüne soyunmuştur.[39] Haim Gerber, herhangi bir lonca ile ilişki içinde olmayıp, fason üretim dışında kalarak bağımsız olarak faaliyetlerini sürdüren bireysel zanaatkârların da Bursa üretim ağında hiç de göz ardı edilmeyecek bir sayıda olduğunu ortaya koymuştur (Gerber, 1988: 53). İmparatorluğun diğer şehirlerine göre Bursa'daki loncalara girişi de sadece belli koşulların yerine getirilmesine bağlayan Gerber, diğer meslektaşları gibi vergisini ödediği ve zanaatında yetkinliğini kanıtladığı sürece herkesin esnaf loncalarına girebileceğini ileri sürmüştür (Gerber, 1988: 64).[40] Bu bağlamda Bursa'daki esnaf loncalarının aslında düşünüldüğünden çok daha esnek bir yapıya şahip olduğu sonucuna varan Gerber, yaptığı çalışmaların hemen tamamında Osman Nuri Ergin'in "Mecelle-i Umur-u Belediye" kitabını temel kaynak olarak kullanıp onun görüşlerini aynen benimseyen hocası Baer'in tezini kısmen çürütmüştür. Birçok çalışmasında esnafın tamamen devlet güdümünde ve sert hiyerarşik ilkelerle işleyen kurumlar olduğunu kabul eden Baer, nispeten daha geç sayılabilecek çalışmalarında Gerber'in bulgularından yararlanarak özellikle İstanbul dışındaki esnaf loncalarının özerklik derecesinin hiç de küçümsenemeyecek bir boyutta olduğunu göstermeye çalışmıştır.[41]

14. yüzyılda imparatorluğun başkenti olan Bursa, 17. yüzyılda belirgin bir büyüme hızına tanık olmuştur. Büyüyen iç ve uluslararası talep sayesinde, ipek endüstrisi, üç üretim biçiminin bir arada bulunabildiği barışçıl bir ortam sağlamıştır (Faroqhi, 1989: 117). Başta hammadde sağlanması olmak üzere birçok alanda aracı olarak rol oynayan tüccarların buradaki etkinliklerinin önemi şüphe götürmez. Bir maddenin üretiminde uzmanlaşmış olup olmadığı fark etmeksizin, imparatorluğun diğer şehirlerinin çoğunda, loncalar, devlet organlarından zanaatleri için gerekli hammaddeden belirli miktarda alabilen tek kurumdu. Tüccarların bu zanaatla bu denli ilgilenmelerinin nedeninin ipeğin doğası ya da üretim sürecindeki basamaklar olması olasılığından söz edebiliriz.[42] Şehirdeki ikinci büyük imalat sektörünü oluşturan debbağların, 17. yüzyılda hemen hemen tamamı loncaların çatısı altında örgütlenmişlerdi. Geleneksel işbölümüyle sürdürülen deri üretiminin aksine, Bursa'da ipek üretimi, kadın ve ço-

---

39 Literatürde "proto-endüstrileşme" olarak geçen bu süreçle ilgili olarak elimizde fazla çalışma yoktur. Çağlar Keyder'in genel değerlendirmelerinin yanı sıra Socrates Petmezas'in Tesalya üstüne çalışması istisna sayılırlar. Bkz. Keyder (1981), Petmezas (1990) ve 19. yüzyıl Balkanları için bkz. Palarait (1983).

40 Gerber (1988: 64). Aynı zamanda bkz. Gerber (1977: 84-86).

41 Baer'in erken görüşleri için bkz Baer (1970a). Daha esnek bir tutum takındığı çalışması için bkz. Baer (1980). Devlet-esnaf ilişkisine dair ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Genç (1986: 118-120).

42 İpek üretimi hk. bkz. Dalsar (1960).

cukları da içeren lonca mensubu olmayan bireylerin hiçbir lonca çatısı altına girmeyerek evlerinden üretime katıldıkları bir örnek olarak ortaya çıkmaktadır. Loncaların da bir biçimde fason üretim ağını örgütlemiş olabilecekleri savlanabilirse de, eldeki kaynaklar bu konunun aydınlatılmasına izin vermemektedir. Bursa'nınkine çok benzer bir durum da ipek endüstrisinde fason üretim sisteminin yerini fabrika sisteminin aldığı Halep'te görülmektedir.

Halep'in talihi, kırsal ve küçük kasaba tipi üretim çöktüğünde "yaşamını idame şansının olağanüstü zayıf olduğu güvenliksiz kırsaldan gelen mültecilerle tıka basa dolu bir yere dönüştüğünde" tersine dönmüştür (Faroqhi, 1989: 94). Ancak 18. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren taleplerini lonca dışı zanaatkârlara ısmarlayan tüccarlar sayesinde başta ipek endüstrisi olmak üzere bazı sektörler yeniden canlanmıştır. 18. yüzyıl ortalarında şehirde 157 civarında esnaf loncası bulunduğunu belirten Marcus, ipek ve tekstil sektörlerinde maaşlı işçilerin yaygın bir şekilde çalıştırıldığını tespit etmiştir. Aslında büyük piyasa talebiyle genişleyen Halep tekstil endüstrisi, uzun zamandır nüfusun çoğunluğunu ücretli işçi olarak istihdam etmekteydi. Marcus'un ortaya koyduğu gibi, 18. yüzyılın ikinci yarısında tekstil endüstrisindeki zanaatkârların çoğu sipariş üzerine çalışıyor geleneksel olarak bu sektörde yer alan loncalar ise yalnızca iç pazarın talebini karşılıyordu (Marcus, 1989: 164-165).

Şam'daki bütün üretim faaliyetleri loncaların kontrolü altındaydı. Kent, hacıların buluşma yeri olduğundan, buradaki tüm ekonomik hayat, sayıları yılda otuz bini bulan hacıların taleplerini karşılamaya yönelik çalışan loncalar etrafında yoğunlaşmıştı (Rafeq, 1976: 157).[43] Mekke'ye yakınlığı gibi dinsel bazı nedenlerden ötürü yabancılara kapalı olduğundan, 17. ve 18. yüzyıllarda kentin istikrarlı ekonomik hayatına yönelen tek tehdit, aşağıda incelenecek olan yerel yeniçeri ocağından kaynaklanmaktaydı. 18. yüzyılın sonuna doğru ise, özellikle tekstil üretimiyle uğraşan loncalar, İngiliz kumaşı gibi yabancı ürünlerin rekabetinden kaynaklanan daha önemli bir tehditle karşılaştılar. İngiliz kumaşlarının gelişi, Hac kervanlarının peşine takılan tüccar ve çerçiler sayesindeydi. Avrupa'yı ziyarete giden yerli Hıristiyanlar da, başta kumaş olmak üzere yabancı malların bölgeye girişinde önemli rol oynuyorlardı (Rafeq, 1976: 158). 18. yüzyılın ortalarından itibaren sadece Şam'da değil Levent bölgesinin tamamında İngiliz dokumalarının pazarı büyük bir hacme ulaşmıştır. Bu döneme kadar uzun mesafeli ticaret vasıtasıyla bu tür malları Osmanlı şehirlerine pazarlayan ve loncalarla uyum içinde çalışan tüccarlar, bundan sonra faaliyetlerini loncaların aleyhine gelişecek bir zemine taşımışlardır.

Esnaf loncalarının sosyo-ekonomik hayatında yukarıdaki gelişmeler yaşanırken, devletin mali alanda ürettiği politikalar, esnafın mülkiyetle ilgili meselelerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Bugüne değin araştırmacılar arasındaki

---

43 Rafeq (1976: 157). Erken dönemle ilgili bir karş. için bkz. Faroqhi (1995b).

yaygın eğilim vakıf olgusunu lonca gibi kentsel yapılardan bağımsız olarak ele almak yönünde olmuş ve vakfın sosyal ve ekonomik yaşantıdaki rolü ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir.[44] Osmanlı vakıfları üzerine bu ana dek yapılmış en kapsamlı sayılabilecek çalışmada, Barnes, bu kurumun gelişimini sadece tarikat, cami ve yeniçeri ocağı ekseninde ele alıp vakıfların başta esnaf olmak üzere diğer iktisadi kurum ve uygulamalarla olan ilişkisini en az düzeyde ele almıştır (Barnes, 1986: 50-60). Ekonominin artık neredeyse tamamen naktileştiği[45] 18. yüzyılda vakıfların ekonomik işlevlerinin sosyal işlevlerinin önüne geçtiği ve devletin vakıflarla ilgili politikasında önemli değişiklikler gerçekleştirdiği düşünülürse bu alanda yeni bir bakış açısının gerekliliği ortadadır.

Vakıflar, Osmanlı İmparatorluğunun ilk zamanlarından itibaren, kasaba ve kentlerde, Sultanlar, Valide Sultanlar ve sadrazam, başdefterdar gibi yüksek düzey memurlar tarafından kurulagelmişlerdir. Başlangıçtan itibaren vakıflar, hem mali hem idari bakımdan özerk kurumlar olarak, fethedilen kentlerde kültürel ve ticari kompleksler oluşturmakla yükümlüydüler (İnalcık, 1994: 142-143). Vakfa gelir temin eden ticari yapıların başında gelen bedestenlerin kurulması ya da yenilenmesi, Kudüs'te olduğu gibi, fethedilen bölgenin Osmanlılaştırılmasında önemli bir rol oynuyordu (Cohen, 1989: 6-8). Osmanlılar, kasabadaki insanları çalıştırmak suretiyle merkez bedestenin çevresinde dükkânlar kuruyor, bu dükkânlar da dallara ayrılıp caddenin iki yanında sıralanarak bir zanaate mensup kimselerin ya da aynı tür mallar satan tüccarların işgal ettiği bir pazar oluşturuyorlardı (İnalcık, 1994: 142-143). Tatar, Pazarcık, Filibe, Saraybosna, Sofya, Üsküp, Manastır, Serez ve Selanik gibi Balkan şehirlerinin çoğunda, ticari faaliyetler bedestenler etrafında odaklanıyor şehirler de bu merkez temelinde gelişme imkanı buluyorlardı. Evliya Çelebi'den öğrendiklerimiz, başta Anadolu şehirleri olmak üzere Osmanlı kentlerinin ticari alanlarının 17. yüzyılda oldukça planlı ve işlevsel bir şekilde ortaya çıkmış bulundukları yönündedir.

Arasta, çarşı veya bedestendeki dükkân ve atölyelerin mülkiyetlerinin vakıflarda olması, kelimenin gerçek anlamıyla kiracı konumunda olan zanaatkâr ve tüccarların vakıf yönetiminin tespit ettiği belli bir miktar kirayı ödediği anlamına geliyordu. Barnes'in ortaya koyduğu gibi, bedestendeki dükkânların kiraları, vakıfların ana gelir kaynağını oluşturuyor ve taraflar arasında yapılan akit, vakıf yönetimine dükkânda yer alan malların korunması gibi bir yükümlülük dışında başka bir külfet getirmiyordu (Barnes, 1896: 50). İcare-i vahide denilen ve kısa vadeli (günlük, haftalık, aylık veya yıllık) belli bir kira karşılığında vakıf dükkân veya atölyelerini kiralayan esnaf ustaları, yapılan akde göre vakıf mütevellisine sadece normal kira bedelini ödemek ve kira akdi süresince bu mekândan yararlanma hakkına sahiptir. Kiracının kiraladığı mekândan hayatı boyunca tasarruf

---

44 Örnek bir çalışma için bkz. Jennings (1990).

45 Bu konuda bkz. Pamuk (1999: 244) ve Cezar (1986: 68-70).

etmesi veya vefatı durumunda evladına devretmesi mümkün değildir. Kira süresi dolduğunda vakfın yöneticisi söz konusu mekânı eski kiracıya hiçbir ayrıcalık tanımadan başka birisine yeniden kiraya verebilecektir (Yüksel, 1998: 103-120). Kiralamanın işyerlerinin konum ve hallerine göre tespit edilen bir rayice göre yapıldığı düşünülürse, vakıf yöneticilerinin kiracılarını, yani esnaf ustalarını zor durumda bırakmış olmaları olası gözükmüyor. Ancak enflasyonist eğilimlerin arttığı dönemlerde tüm kiralarda ayarlamalar söz konusu olmuş olabilir. Bu bilgiler ışığında belli bir iktisadi istikrarın olduğu klasik dönemde esnaf-vakıf ilişkisinin belli bir dengeye oturduğu iddia edilebilir. Bu da mekânsal olarak esnafın zanaatlarını bir arada icra etmelerini kolaylaştırmıştır.

17. yüzyıldan itibaren bu denge bozulmaya başlamıştır. Özellikle yerel eşraf ve Osmanlı devlet memurlarının, daha iktisadi bazı saiklerle evkaf kurmaya başlamaları bunda önemli bir rol oynamıştır. Devletin vergi politikası uzun süreli savaşların masraflarıyla ancak başa çıkabildiğinden, devlet memurları (askeri mensupları) ve yerel eşraftan oluşan toprak sahipleri, malvarlıklarını, kalıcı olacak ve onlara sabit kira garantisi sağlayacak biçimde, vakıf nezdinde çarşı, dükkân, hamam, depo, atölye, fırın, değirmen gibi ticari binalara (musakkafat) dönüştürmeye başladılar (Barbir, 1980: 32).[46] Bu insanlar, vergi yükünden ve müsadereden kaçmanın o dönemde en iyi yolu olarak gözüken yöntemle yeni vakıflar kurup onlara kendilerini mütevelli olarak atarken, diğer yandan da devlet mülkiyetindeki, özellikle musakkafat niteliğine sahip ve bakıma muhtaç durumda olan binaları da kurdukları vakıfların taşınmaz listesine kaydetme uğraşı veriyorlardı. Devletin özellikle bakıma muhtaç binaların daha fazla harap olmasını önlemek için bu konuda teşvik edici bir tutum takınmış olması muhtemeldir. Örneğin Bizans'ta da 11. yüzyılda manastır vakıflarının kontrolünde olan ve harap düşmüş birçok mülkün, bu vakıfların yönetimine dışarıdan yöneticilerin (haristikos) atanması yoluyla ihya edilmeye çalışıldığı bilinmektedir.[47]

Öte yandan, aynı dönem, devletin acil nakit ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak, iltizamın vakıf gelirlerinin yönetimine de yoğun bir şekilde girmesine tanıklık etti. Bununla, Osmanlı Sultanları, Valide Sultanlar, ve diğer hanedan mensuplarınca kurulan vakıfların (evkaf-ı selatin) yönetimleri, müzayedede en yüksek miktarı teklif edene belli dönemler için kiralanmaya başlandı. Yine bu dönemde, devletin en acımasız politikalarından biri olan müsadere uygulaması yoğun bir şekilde uygulanmaya başlandı.[48] 18. yüzyıl sonlarında

---

46 Barbir (1980: 32). Bu dönemde vakıfların iktisadi faaliyetlerini örnekleyen bir çalışma için bkz. Mandaville (1979). Hasan Yüksel, 17. yüzyılda kurulmuş vakıfların yaklaşık %70'inin (ele aldığı 208 vakfın 143'ü) gelir kaynaklarının dükkan, oda, han, hamam, menzil vb. mülklerden oluştuğunu belgelemiştir. Bkz. Yüksel (1998: 32).

47 Bkz. Thomas (1987: 153-157). Bu konuda bir karş. için bkz. Yıldırım (Yayımlanacak).

48 Bu konuda Şam için bkz. Barbir (1980: 31-33); İstanbul için bkz. Yüksel (1992); Halep için Salati (1995). Müsadere süreciyle ilgili ayrıntılar hk. bkz. Cezar (1977).

(1770-1810) ortaya çıkan mali kriz yüzünden müsadereye sistemli bir şekilde başvuracak olan devlet, sadece yüksek düzey devlet görevlilerinin değil aynı zamanda zengin kabul edilen özel şahısların terekelerine de el koyacaktır (Genç, 1994: 65-66). Hem bu şahısların müsadere edilen musakkafatın, hem de evkaf-ı selatinin ticari mülklerinin mültezimlerle işletilmesi esnaf üzerindeki mali yüklerin artışını beraberinde getirmiştir. Aslında mütevelli veya mültezim fark etmeksizin, 18. yüzyılda esnafın kira konusunda oldukça sıkıntılı bir dönem yaşadığı söylenebilir. Bedestendeki dükkân ve atölyeler geleneksel olarak cari piyasa oranlarıyla belirlenen kira oranları, mültezimlerin ve onlardan hiç de aşağı kalmayan mütevellilerin keyfi artışlarına ve para taleplerine şahit olmuştur.

Mültezimlerin eline bırakılan sadece dükkânların icarı değildi; aynı zamanda esnafın ödemekle yükümlü olduğu vergilerin toplanması işi de gittikçe artan bir şekilde iltizam yoluyla sağlanmaya başlandı. Musul'da 18. yüzyılın ilk yarısında pazar yeri ve esnaftan vergilerin toplanması, üç büyük ailenin eline verilmişti. Daha 1716 yılında Musul esnafı kendilerinden ikinci kez vergi talep edildiğinde, söz konusu verginin halihazırda büyük bir aile tarafından toplandığını ve bu miktarın merkeze aktarılmadığını beyan etmişlerdi. Dina Khoury'nin araştırmasından öğrendiğimize göre bundan üç yıl sonra şehir esnafı, şehirdeki sarayı basarak kendilerinden usulsüz bir şekilde toplanan vergilerin iadesini talep etmişlerdir (Khoury, 1998: 138).

Vakıfların iltizam ve malikane uygulamasıyla karşı karşıya kalmasının, zanaatlarını bedesten ya da diğer ticari binalardaki dükkân ve atölyelerinde yürütmekte olan lonca üyeleri açısından önemi büyüktür. Dükkânlarını eskiden beri çoğunlukla icare-i vahide denilen bir kira karşılığı ellerinde tutan ustalar, 18. yüzyılda icarateyn denilen yöntemin yaygın şekilde uygulanmasıyla yüzyüze gelmişlerdir.[49] Bu uygulama çerçevesinde başlangıçta muaccele denen bir peşin ödeme yapıp daha sonra da müeccele denen belli bir kirayı yıl sonunda vakıflara ödemek durumunda olan esnaf ustaları, özellikle mali kriz anlarında oldukça güç durumlara düşmüşlerdir. Mütevellilerin ve vakıf gelirlerini malikane vasıtasıyla idare eden mültezimlerin mali açıklarını telafi etmek için müeccelelerde keyfi artışlara gitmesi, aynı zanaatı icra eden esnaf arasında belirgin bazı kopmalara yol açmıştır. Talep edilen oranları ödeyemeyen ustalar, fırsat bulduklarında başka mahallere taşınmaya başlamışlardır. Diğer yandan, bazı ustalar icare-i tavile ya da icare-i tavile-i resmiye denilen uzun vadeli kiralama akdiyle dükkânların ve sabit sermayenin bilfiil sahipleri durumundayken, bazıları da birçok şehirde yüksek kiralarla başkalarının dükkânlarında çalışıyorlardı

---

49 İcare-i vahide ve icareteyn hk. bkz. Yüksel (1998: 80-85). Bu konuda çok önemli ayrıntılara dikkatimi çeken ve yaptığım hataları kısmen de olsa düzeltmemi sağlayan Özer Ergenç'e çok teşekkür ederim. Kalan hataların tüm sorumluluğu yine bana aittir.

(Khoury, 1998: 141).[50] Hem evkaf-ı selatin musakkafatında zanaat ve ticaret yapanlar, hem de diğer vakıfların mülklerini, evkaf temsilcileriyle (mütevelli, nazır vb.) imzaladıkları sözleşmelerle ellerinde tutan ustalar, örfi ve şer'i hukuka başvurarak bu yeni gelişmelere büyük tepki gösterdiler. Çünkü bu, her şeyden önce bedesten ve çarşı düşüncesinin ortaya koyduğu, loncaların mekânsal birliği fikrine çok ciddi bir tehdit oluşturuyordu. 19. yüzyıl başında, aynı sorunla yüz yüze kalan İstanbul'daki lonca temsilcileri, Divan-ı Hümayun'a konu hakkında dilekçelerle başvurmaktaydılar. Ustalar, atölyelerindeki alet ve donanımın kendilerine ait olduğuna kanıt olarak gedik belgelerini gösteriyor, yeni uygulamanın yalnızca kendi hayatlarını değil, tüm imparatorluğun ekonomik yaşantısını mahvedeceğini iddia ediyorlardı. Elde ettikleri sonuç, Sultan'ın, yayınladığı bir fermanla, mültezimin, zanaatkâr ve dükkân sahiplerinin işlerine karışmasını yasaklaması oldu.[51]

Sürekli büyüyen kentleşme oranı, geleneksel olarak lonca üyeleriyle sınırlı olan zanaatları el altından yürüten bireylerin giderek artan sayısı ve gelişme imkanı bulan alternatif üretim mekânizmaları, imparatorluğun zanaatkâr nüfusunun şikâyetlerine yol açıyordu. Aynı dönem, meslek erbabı şahısların daha çok gelir getiren zanaatlara hatta seyyar satıcılık gibi alanlara yoğun bir biçimde yönelmelerine de tanık olmuştur. 18. yüzyılın keskin kalemli eleştirmenlerinden birisi durumu şöyle tarif eder:

> Ve bir san'attan ve bir san'ata dahi gidenler; ve kifayet mikdarı ma'işeti var iken Hindistan seferine giden sandığı yeni bazirganlar; ve san'atı var iken hor görüp kaldırım üzerinde karpuz bazirganı olup na'ib efendi geldikte dolaşan zeva'idler; (Develi, 1998: 39).

Terzilerden ipek eğiricilere, 18. yüzyıl başından itibaren, bu ve benzeri konularda Divan-ı Hümayun'a yapılmış çok sayıda şikâyet vardır.[52] Bu şikâyetlerin kökeni daha önce belirttiğimiz gibi, göçmenlerin İstanbul, Kayseri, Halep gibi kentleri doldurmaya başladıkları döneme uzanır. Lonca mensubu ustalar, lonca dışı bireylerin gittikçe artan bir oranda zanaat ve ticaretle uğraşmalarına tepki olarak, loncanın devletle ilişkilerinin düzenleyicisi olan kethüdaya, alet ve donanımlarını (alat-ı lazime-i malume) bir senet karşılığında kendi adlarına kaydederek gedik altında yeni bir kurum geliştirdiler (Akarlı, 1986: 225).[53] Gerçekte, farklı lonca üyelerinin bir araya gelerek gedik konusunda nasıl ortak bir karar aldıklarına dair süreç bugüne dek aydınlatılmamıştır. Gabriel Baer, bu uygula-

---

50 Khoury (1998: 141). İcare-i tavil denilen uzun dönemli kiralama yöntemi çerçevesinde arsası (zemini) vakıf taşınmazı üzerinde olmak kaydıyla, kiracı mülkiyeti kendine ait bina inşa edebilir veya binayı yeni durumuna göre tadil edebilirdi.

51 Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Akarlı (1986: 226-227).

52 Şikâyet örnekleri için BOA, Cevdet/Iktisat, no. 955 ve no. 991.

53 Akarlı (1986: 225). Bu konuda önemli bazı tespitler için bkz. Ergenç (1980: 107-108).

manın devlet tarafından yukarıdan uygulamaya sokulduğunu savlamaktadır. Bu yeni düzenlemenin esas amacı, belli bir alanda uzmanlaşmış ustaların konumlarını güvence altına almaktı. Böylece gedik, üretim ve hizmet sektöründe kaç kişinin çalışacağı ve bu iş kolunda kaç dükkân açılacağını belirlemek yönünde atılmış tekelci bir adım olarak kabul edilebilir (Ergin, 1922: 656). Fakat daha sonra orijinal hedefinden çok farklı bir gelişme çizgisi izlemiş ve bir nevi hisse senedi haline dönüşmüştür.

Araştırmacılar arasında gediğin ortaya çıkış tarihinin 1727 yılı olduğu yönünde bir görüş birliği vardır. Osman Nuri Ergin'in yayınladığı ve H. 1198/1726 yılına ait bir belge ise gediğin bu tarihten önce farklı bir anlam taşıdığını göstermektedir. Bu belgede gedik, karşımıza bir zanaatın icra edildiği mekân olarak çıkmaktadır. Vezir Hanı'ndaki basmacı esnafının şikâyetlerini dile getiren bu belgenin içeriği şöyledir:

> Hirfetimiz erbabı kadimden ancak yirmi yedi gedik ve karhanelerimiz ber-muceb-i ferman ali han-ı mezkura mahsus olup bu ana gelince şakirdlerimiz üstada hidmet ile mahareti nümayan ve pir-perver olduklarından sonra gedik erbabından bir üstad yanına halife veyahud şerik olup ba'dehu gedik düştükte cümle ittifakıyla kendüye gedik verilmek ve ahar diyardan gelip hirfetimiz erbabından olmak üzere iddia edenlerin sanat-ı mezkurede maharetleri nümayan olduktan sonra mu'temedün-aleyh kefili ile kezalik gedik erbabından bir üstad yanına bir müddet halife ba'dehu şerik olup mahlul gedik düşdükte yine cümle ittifakıyla kendüye verilmek mu'tad ve nizamımız olup han-ı mezkurun gayri ahar mahallerde dükkân ve karhane ihdas etmek memnu iken... 1 Zilhicce 1138/1726 (Ergin, 1922: 559).

Son zamanlarda Suraiya Faroqhi tarafından ortaya atılan bir iddiaya göre, gedik uygulamasının ortaya çıkışının arkasında iki önemli sebep vardır. Bunlardan birincisi özellikle ustaların birbirleriyle daha yoğun bir ilişki içinde oldukları zanaatlarde sabit kurallara duyulan ihtiyaçtır. Bu yüzden gedik, ilk önce zanaatını kolektif olarak icra eden boyacı ve debbağ esnafı gibi zanaatkârlar tarafından benimsenmiştir (Faroqhi, 1998a: 143). İkinci sebep olarak da kalfaların gittikçe artan sayılarını ve ona paralel olarak baskılarını ileri süren yazar, son analizde Akarlı'nın görüşüne katılarak, gediğin ortaya çıkış ve yaygınlaşmasını dönemin iktisadi güçlüklerine bağlamaktadır. Her iki yazar da, gediği esnaf ustalarının zaten sınırlı olan pazarı daha fazla insanla paylaşmak yerine geleneğe sarılarak tekelci konumlarını güçlendirmek için geliştirdikleri bir savunma aracı olarak görürler.

İmparatorluğun ekonomik yaşantısına girişinin ardından, yerel kadının mührüyle ustaya verilen gedik belgesi, babadan oğula intikal edebilmekteydi. Böyle bir aktarımın gerçekleşebilmesi için başlangıçta oğulda aranan tek şart, aynı meslekte çırak olarak çalışmış olmasıdır. Alet ve donanımın bulunduğu ve zanaatkârın ticaretini yürüttüğü dükkân veya atölye, gedik senediyle tanınan "icray-ı sanat ve ticaret" haklarının dışında kalıyordu. Müstakar, yani yeri sabit gedikler, sanat ve ticaretin icra edildiği taşınmazın tasarrufunu dolaylı olarak da

olsa gedik senedini elinde tutan şahsa bırakırken, havai, yani sahibinin istediği yerde sanatını ve ticaretini yapmasını olanaklı kılan gedikler de ustalara zanaatlarını şartların daha uygun olduğu bir yerde sürdürebilmeleri için geniş bir manevra alanı sağlıyordu (Ergenç, 1980: 108). Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, büyük bir kısmı mültezimlerin ve özel şahısların kontrolünde olan vakıflar, esnafın kullanımında olan ticari emlakın kira bedellerini şartlara göre ayarlayabiliyorlardı. Gedik senedine sahip ustalar kira bedelini karşılayamayacak durumdaysalar başka bir yere taşınarak müstakil iş yerlerini açabiliyorlardı. Gedik senedi almaya hak kazanmış bir ustaya halihazırda çalışmalarını sürdüreceği bir yer verilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Başlangıçta atölye ve dükkânların bulunduğu ticari mahalde işini sürdüren usta, herhangi bir zorunluluk durumunda bulunduğu yeri terk edebilir hale geldi. Çünkü, alet ve edevatın mülkiyetini gedik vasıtasıyla ele geçiren usta, en uygun gördüğü yerde gidip atölye veya dükkân açma potansiyelini haiz oluyordu, ki bu gelişme, kanımca İstanbul'da uzun vadede mekânsal birliği parçalayarak, loncaların bozulmasındaki en kritik rollerden birini oynamıştır.

18. yüzyılda esnaf loncalarının gedikleşmesi İstanbul'a özgü bir durum değildi. Randi Deuilhem-Schoem Şam'daki vakıflarla ilgili çalışmasında gediğin farklı bir isim altında da olsa (kedek) 19. yüzyılın sonuna kadar şehrin ekonomik hayatında önemli bir yer işgal ettiğini ortaya koymuştur. İlk defa 1630 yılında Şam'daki sakalarla ilgili olarak "kedek" den bahsedildiğini belirten yazar, özellikle vakfiyelerde kedek wa-khulu kavramının aynı İstanbul'daki gedik uygulamasının geçirdiği evrime paralel bir süreçten geçtiğini ileri sürmektedir. Kedek wa-khulu'nun 19. yüzyıl sonunda vakıf mülkleri üzerinde uzun dönemli bir kira türü olduğunu söyleyen Deguilhem-Schoem, yapılan kira sözleşmesiyle dükkân içindeki tüm sabit sermayenin, dükkânın iç mekânının kullanımının ve burada icra edilen zanaatla ilgili uğraşım hakkının sözleşmeyi yapana verildiğini belirtmektedir (Deguilhem-Schoem, 1986: 205-206). Abraham Marcus'tan öğrendiğimize göre, Halep loncaları da üretimdeki tekellerini garanti altına almak için aynı uygulamaya başvurmuştur (Marcus, 1989: 178-179).[54] Gedik terimi, aynı İstanbul'daki gibi, "belli bir dükkân ya da atölyede belli bir ticaret ya da zanaati yürütme hakkını" ve "alet ve diğer donanımı (taqwima) kullanma yetkisini" nitelemek için kullanılmıştır (Marcus, 1989: 178). Uygulamada, kişiler gedik belgelerinin devri sırasında karşılarındakine her iki hakkı da devrediyorlardı. Bu açıdan devir olgusu, ciddi bir sorunu beraberinde getirmiştir. İlk dönem için elimizde yeterli belge olmamasına karşın, hem İstanbul'da hem de Halep'te gediğin devrinde izlenen en yaygın yolun babadan oğula miras olduğunu gösteren kanıtlar vardır. "Mersum mürd olmuş gediği oğluna intikal eylemiştir" cümlesi, 18. yüzyıl sonundaki belgelerde yoğun bir şekilde kullanılır olmuştur (BOA,

54 Marcus (1989: 178-179). Halep için aynı zamanda bkz. Masters (1988).

Cevdet/İktisat, no. 167, no. 194, no. 411). Gediklerin Bursa ve İstanbul gibi büyük şehirlerde alınır satılır hale gelmesi, loncaların geleneksel işleyiş kurallarına ve özellikle hiyerarşik ilkelerine büyük bir darbe vurmuştur. Gediklerin sınırlı sayıda olması loncaların ustalığa terfilere kısıtlamalar koymasına yol açmış, bu da akabinde kalfa ve çıraklık kademesinde birikmelere yol açmıştır. Gediğin veraset yoluyla devredilebilmesi, ustanın ölümünde yerine erkek çocuklarından veya yakın akrabalarından birinin geçmesine olanak tanımış bu da geleneksel terfi sistemini zayıflatmıştır.[55]

Gedikle ilgili gelişmeler esnafın durumunda büyük değişikliklere meydan vermiştir. Bu belge, zanaatkârlara zanaatlarını istedikleri mahalde açtıkları müstakil bir atölye veya dükkânda sürdürebilmeleri için manevra alanı sağlayarak, uygulamada daha önce belirttiğimiz gibi lonca üyelerinin zanaatlarını aynı yerde, aynı bedestende yürütmek zorunda olması ilkesinden büyük bir sapmaya yol açmıştır.[56] Bursa ve Musul gibi kentlerde görülen bir eğilim olarak bir zanaatin icra edildiği yer dışında tek tek dükkânlar açılması ya da üretimin evde yürütülmesi, 18. yüzyılda İstanbul'da da yaygınlaşmıştı. Loncalar ise ısrarla, devletten atölye ve dükkân bloklarının açılmasının önüne geçilmesini talep etmişlerdir. Üsküdar'daki ayakkabıcılar loncasının şikâyetlerine yanıt olarak, yeni bir dükkân bölgesi kurulup bu alan dışında dükkân açılmasının yasaklandığı ilan edildi (BOA, Cevdet/belediye, no. 52). Ancak loncaların dağılma sürecini başlatan asıl gelişme, lonca üyeleri gedik belgelerini tüccarlardan aldıkları borçlara karşılık teminat olarak göstermeye başladığında ortaya çıktı. Akarlı'nın da belirttiği gibi, ustanın borçlarını ödeyememesi, mezatla dükkândaki sabit sermayeyi, yani çıkrık veya tezgâhları en yüksek fiyatı verene satmasıyla sonuçlanıyordu (Akarlı, 1986: 226). Bu, dışarıdan birinin loncaya sınırlı sayıda gedik olmasından dolayı terfi ettirilemeyecek bir usta olarak veya hiç çıraklık ya da ustalık tecrübesi olmaksızın girmesi anlamına geliyordu. Aynı sorun, ölen bir ustanın gediğinin ailesine miras olarak kalması ve onların bunu esnaflıkla ilişiği olmayan birine satması durumunda da kendini gösteriyordu. Uygulamada ortaya çıkan bütün olumsuzluklara rağmen gediğin lonca üyeleri açısından belli bir sektörün tekel hakkına sahip olabilmek için temel koşul olması durumu, 19. yüzyıl ortalarına dek sürdü. Bu zamana dek zanaatkârların çoğunluğu belgelerini tam bağımsızlık ilan edebilmek için kullanmıştı ve vakıfla ilgili bölümde anlattığımız gibi, vakıf olgusundaki değişimler onları halihazırda, zanaatlarını artık kendilerinden başka kimseye karşı zorunluluk taşımadan yürütebildikleri dükkânlarının sahibi yapmıştı.

---

55 Gediğin Balkan eyaletlerinin ekonomik hayatında da önemli bir yer tuttuğuna işaret eden Nikolay Todorov, gedik senetlerinin veraset yoluyla intikalinin 18. yüzyılda Balkanlarda birçok yerde yaygın bir uygulama alanı bulduğundan söz eder. Bkz. Todorov (1983: 114).

56 Gedik konusunda bkz. Sıdkı (1325/1907). Bu ilkenin ayrıntıları hk. bkz. Kütükoğlu (1986: 60). Aynı zamanda bkz. Barkan (1984: 39).

Başlangıçta hiçbir koşulda ustalık ünvanı elde edemeyen yeniçeriler, gedik belgesi almak için uygun niteliklere sahip değildi. Yerel ocaklarda "yerliyya" adı altında örgütlenen yeniçerilerin 16. yüzyıldan sonraki işlevlerinin savaş dışında her şeyle ilgili olduğu bilinmektedir. Yeniçeriler, İstanbul, Kahire ve Şam gibi şehirlerde özellikle 18. yüzyılda güçlü bir politik ve sosyal kesim haline gelmişlerdir. Yeniçerilerin zanaat ve loncalarla yakınlaşması 16. yüzyılda başlamış, 18. yüzyılda bu kesimle iyice iç içe geçen bir görünüm kazanmıştır.[57]

Mevcut kaynaklar, yeniçeri kurumundaki bozulmanın Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, ekonomik ve siyasi hayatı üzerindeki etkisi konusunda görüş birliği içindedir. 16. yüzyılın sonlarından itibaren, Osmanlı vakanüvisleri, yeniçerilerin sivil hayata girip örneğin evlenip aile kurabilmelerini imparatorluğun yaşadığı sosyal ve ekonomik sıkıntılar arasında doğrudan ilişki kurmaktadırlar. Onlara göre, bu gelişme, devletin askeri kurumlarının, aşağı görülen ve daha önce asla askeri kurumlara girmelerine izin verilmeyen reayadan kişilerle dolması başta olmak üzere birçok olumsuzluğu beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda Kınalızade'nin meşhur Daire-i Adliyesinin temel varsayımının işlevselliğini kaybetmesi anlamına geliyordu.

17. yüzyıldan başlayarak sivil yaşamın yeniçerilerin zorla sızmayı başardıkları bir alanı zanaat etkinlikleri ve dolayısıyla loncalardı. Bunun nedeni evlenip kışlanın dışında yaşamayı seçtiklerinde herhangi bir gelirlerinin olmamasıyla çok yakından ilintiliydi. İnalcık'ın şu satırları lonca tarihinde yeniçeri faktörüyle ilgili tartışmaların hepsinin başlangıç noktası olarak alınmalıdır:

> Kapıkulu birliklerinin (yeniçerilerin) kasaba loncalarına girişleri Osmanlı lonca sisteminin gerilemesinde diğer bir etkendi. Askeri ayrıcalıkları onları muhtesip ve kadı denetiminden bağışık kılıyor, lonca sistemini kendi çıkarlarına göre değiştirmelerine olanak tanıyordu. Çoklukla resmi olarak belirlenen piyasa fiyatını göz ardı ediyor, kaliteyi düşürüyor, önceden ustalık belgesi almaksızın nerede isterlerse orada dükkân açıyorlardı. Sık sık yerleşik ustaları onları ortaklığa alıp karlarını bölüşmeye zorluyorlardı. En kötüsü, hammaddeden geniş çapta kar sağlamalarından ceza almadan sıyrılabiliyorlardı. Tüm bu etkenler, geleneksel lonca yapısının dağılmasında ve genel olarak Osmanlı zanaatının gerilemesinde büyük rol oynuyordu (İnalcık, 1994: 158-159).

16. yüzyıldan itibaren yeniçerilerin Osmanlı şehirlerinde ticari hayata ve zanaatlara gittikçe artan bir şekilde girdiklerine dair birçok belge vardır. Ergenç'in 16. Yüzyıl sonu Ankara'sıyla ilgili çalışmasından, o dönemde yeniçerilerin mudarebe gibi yöntemleri kullanarak iş yaptıklarını ve şehirde "mevcud bulunan 9 handan ikisinin" sahibi konumunda olduklarını öğreniyoruz (Ergenç, 1995: 132-133). Mantran'a göre, İstanbul'da yeniçerilerin zanaatlarla iştigalleri 18. yüzyılda yoğun bir hal kazanmıştır (Mantran, 1962: 393). Osman Nuri Ergin'in

---

57 Cemal Kafadar'ın master tezi bu konuda yapılmış tek girişim sayılabilir. Bkz. Kafadar (1981). Münir Aktepe de bu konuda bazı önemli tespitlerde bulunmuştur. Bkz. Aktepe (1958: 33).

yayınladığı bazı belgeler bunu doğrular niteliktedir (Ergin, 1922: 617-625). Söz konusu gelişmenin en yoğun şekilde yaşandığı yerin İstanbul olması doğaldır. Çünkü İstanbul, yeniçerilerin loncalarla, onların etkinliklerinin kontrolünde ve denetlemesinde aldıkları zabıta rolü nedeniyle sürekli yakın temas halinde oldukları bir yerdi. Bu yoğun ilişkiler, başkentte yeniçerilerin istedikleri esnaf koluna girebildikleri şeklinde yorumlanmamalıdır. 1755 yılında yeniçeriliklerini gerekçe gösterip istedikleri gibi şerbetçilik yapmak isteyenler şiddetle uyarılarak, söz konusu esnafın "ihtilaline bais" olmamaları emr edilmiştir (İstanbul Esnaf Tarihi, Cilt 1, 1997: 93-94).

Yeniçerilerin esnafa müdahalesini körükleyen en önemli gelişme 17. yüzyılda yaşanmıştır. 17, yüzyılda yeniçerileri ulufelerini hazineye terk etmeleri koşuluyla esnaf loncalarında idari pozisyonlara (kethüda, şeyh, yiğitbaşı, vb.) atayan devlet, bu uygulamasını 18. yüzyılda da sürdürmüştür (Genç, 1994: 62). Bu durum, esnaf loncalarının idari kısımlarına hem devlet eliyle yeniçerilerin atanması hem de esnafın kendi inisiyatifiyle atamalar yapması gibi çift başlı bir anlayışı doğurmuştur. İnalcık'ın da belgelediği gibi, bu dönemde herhangi bir esnaf loncası, kendi arasında seçip devletin onayına sunarak kethüdasını belirleyebilirdi (İnalcık, 1986: 135-142). Özellikle mali bunalım dönemlerinde bu çift başlı idari yapılanma, esnafı çok güç durumda bırakıyordu. 18. yüzyılda devletin bu idari pozisyonları malikane yöntemiyle kiraya vermesi, Mehmet Genç'in de belirlediği gibi, aynı malı ve hizmeti üreten esnaf gruplarının birleşerek üstlerinde oluşan mali yükü azaltmaya çalışmalarına yol açmıştır (Genç, 1994: 62-63). Özellikle küçük çapta üretim yapan loncalar, bu gelişme karşısında kendilerinden daha büyük loncalarla birleşmeye daha doğrusu onlara "yamak" olmaya başladılar. Rafeq'in araştırmasından öğrendiğimize göre, hem devletten hem de kendi yöneticilerinden gelen vergilerle ilgili baskıyı hafifletmeye yönelik bu eğilim çerçevesinde şapka üretenler (tawaqiyya) terziler loncasına (khayyatin), hayvan kesiciler (masalkhiyya) ise kasaplara (qassabin) yamak olmuşlardır (Rafeq, 1991: 504-505). Lonca mensubu yerleşik ustaların, loncalarında yamak gibi yan birimler oluşturmak suretiyle yeniçeriler dahil olmak üzere dışarıdan gelen baskıları kısmen de olsa azaltmaya çalıştıkları öne sürülebilecek bir savdır. 1600 öncesinde büyük yeniçeri garnizonlarının konuşlandırıldığı diğer büyük Osmanlı şehirlerinde (Kahire, Selanik, Halep, Sofya, vb.) yukarıda sözü edilen gelişmeler, bu dönemde ya da daha sonra gerçekleşmiştir. Raymond, Kahire üzerine olan çalışmasında Cabarti'den yeniçerilerle ilgili şu satırları aktarıyor:

> Yeniçeriler Kahire'ye yerleşir yerleşmez, yerel dükkânların sahipleriyle ortaklaşa ticari etkinliklere giriştiler. Böyle bir ortaklık formülü, esnaf ve zanaatkârların nasıl sömürüldüklerini tam anlamıyla gözlerden uzak tutmaya yetmiyordu. Tarihçi Cabarti, bu işlerin nasıl döndüğünü daha ileriki bir dönem için son derece iyi aktarmıştı: Buna göre yeniçeri dükkâna giriyor ve "kapının üstüne mensubu bulunduğu orta'nın nişan ve rengini taşıyan bir tabela asıyor ya da 'senin ortağınım' diye yazıyordu". Böylece yeni-

> çeri, dükkânın kendi himayesi altında bulunduğunu, tüccarın da ortağı (şerik) olduğunu anlattıktan sonra bütün gününü dükkânda rahatça oturup "çubuk tüttürüp kahve içerek geçiriyor, dükkân sahibinin hasılatına el koyup bölüşüyordu." (Raymond, 1999: 34).[58]

Ancak Kahire ve Şam gibi yerlerde de yeniçerilerin rolü, zanaatkâr ve tüccarların sömürülmesinden öteye geçip zanaatların uygulanmasına pek varmıyordu. Kahire'nin uluslararası ticaretteki gerilemesini askerlerin bu gibi etkinliklerine bağlayan Andre Raymond, yeniçerilerin loncalarda giderek artan sayılarına dikkat çekmektedir (Raymond, 1999: 34). Şam'ın ekonomik yaşantısında -etkileri kırsal kesime dek uzanan- yeniçeri girişimciliğinin başlangıcının izlerine 1630'da rastlanır (Pascual, 1984).[59] Halep ve Şam'ın ekonomik yaşantısında yeniçeri faaliyetleri daha ziyade kasap ve diğer gıda ile ilgili loncalarda yoğunlaşmıştır. Şam'da kasap ve benzeri loncalar, hacıların geçtiği Kutsal kentlere giden yolun yer aldığı merkezi semte egemendir (Rafeq, 1976: 304). Zenginleri ve yerel eşrafı koruma rolleri önce geldiğinden, yeniçerilerin zanaat etkinlikleri yalnızca politik konumlarını sağlamlaştırmaya yönelik görünmektedir. Burada belirtilmesi gerekli önemli bir ayrıntı, Şam ve Kahire gibi yeniçerilerin siyasi olarak çok güçlü oldukları bazı şehirlerde, esnaf ve tüccarın bu siyasi erki kullanmak ya da en azından korunmalarını temin etmek amacıyla kendilerini belli bir bedel karşılığı yeniçeri ocaklarına yazdırması gibi bir durumun da söz konusu olmasıdır (Raymond, 1999: 87). Yerel yöneticilerin yeniçerilerle ilgili olarak belli dönemlerde İstanbul'a ulaştırdıkları şikâyetleri çoğu zaman sonuçsuz kalmış, ama 1740'ta Şam'da olduğu gibi İstanbul'dan ulaşan bir ferman, buradaki yeniçerilerin topyekûn dağıtılmasını emretmiştir. Karl Barbir'in belirttiği gibi, bu gelişme, yeniçerilerin o ana değin askeri görevlerinin yanında sürdürdükleri, esnaf loncası mensubu konumlarının bir nevi teyid edilmesi anlamına geliyordu (Barbir, 1980: 92-93). Nitekim aynı dönemde Musul'daki zanaatkârların merkezi hükümetle olan yazışmalarında gittikçe artan bir şekilde icra ettikleri zanaatın yanında yeniçeri olduklarını da belirttikleri gözlemlenmektedir (Khoury, 1998: 137). Musul, Kahire ve Halep'te artık iyice simbiotik bir hal kazanmış ilişki çerçevesinde, esnafın geleneksel yapısını muhafaza etme çabası içinde olması tabii ki düşünülemez.

Balkanlarda yeniçeriler iktisadi faaliyetlerini daha ziyade tarımsal alanda yoğunlaştırdıklarından esnaf loncaları üzerinde uzun süre herhangi bir baskı oluşturmamışlardır. Özellikle 1729'daki Belgrad Antlaşması'nı takiben Sırbistan'a konuşlandırılan aşağı yukarı 2500 yeniçerinin büyük bir kısmı çiftlikler kurmak suretiyle çiftçiliğe soyunmuş ve köylülerin üstüne vergiler ve angaryalar salmaya başlamıştır. Bulgar tarihçilerin son dönemdeki araştırmaları, yeniçerilerin kırsal-

---

58 Raymond (1999: 34). Kitabın orijinal baskısı için bkz. Raymond (1995).

59 Pascual (1984). Aynı zamanda bkz. Rafeq (1991).

da olduğu kadar şehirlerde de, özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, gittikçe artan bir şekilde varlıklarını hissettirdiklerini ortaya koymuştur. Gueorguieva'nın yeniçeri terekeleri üzerine yaptığı araştırması 18. yüzyıl sonlarında Sofya'daki yeniçerilerin önemli bir kısmının zenginliklerini uğraştıkları belli bir zanaat dalına borçlu olduklarını göstermiştir (Gueorguieva, 1998: 60-61).

Sonuç olarak, yeniçerilerin zanaat ve loncalarla ilintisinin imparatorluğun farklı kentlerinde benzerlikler ve değişiklikler gösterdiği söylenebilir. Başkentte ve imparatorluğun Şam, Halep, Kahire, Sofya, Musul gibi büyük ölçekli şehirlerinde esnaf loncalarıyla iç içe geçmiş bir hal kazanan yeniçeriler, üretimin yanında diğer hizmetler de veren bir grup haline dönüşmüşlerdir. Yerel ocaklara kayıtlı olup aynı zamanda ticaret ve zanaatlerini yürüten yeniçerilerin, başkentte potansiyel bir siyasi güç odağı haline geldikleri, 1730'lardaki ve 1807'deki isyanlarda açıkça ortaya çıkmıştır. Aralarına hiçbir güçlük çekmeden esnaf ustalarını da çeken yeniçeriler, isyanların önderleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Olson, 1976; 1978).[60] Kahire'de Mehmed Ali'nin hükümranlığı yeniçerilerin sonunu getirmiştir. 1826'da başlayan bir süreç, hem İstanbul hem de Anadolu'da yeniçerilerin topyekûn ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Yeniçerilerin bu kadar yoğun bir biçimde zanaat ve loncalarla ilişkisi göz önüne alındığında, kurumun 1826'da lağvedilmesinin Osmanlı kentlerinin sosyo-ekonomik gelişimini nasıl etkilediği yeniden değerlendirilmelidir.

Sonuç

Osmanlı esnaf loncaların tarihi, 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk çeyreğine dek birçok bakımdan belirsizlikler içermektedir. Aslında, her zanaat ve ticaret dalı farklı bir iş kimliğini ve kültürünü yansıttığından, her loncanın kendisine özgü bir evrim süreci yaşamış olması ve bahsettiğimiz gelişmelere bu temelde tepki vermiş olması kuvvetle muhtemeldir (Poni, 1989: 80-81). Bu yazıda esnaf loncalarının klasik dönem sonrası ortaya çıkan bazı gelişmeler karşısında gösterdiği uyum ve dönüşümü, imparatorluğun ticari yaşamında gerçekleşen bazı değişiklikleri arka plana itme pahasına açıklamaya çalıştık.

Araştırmacılar halen büyük bir gayretle 17. yüzyıl ve sonrası Osmanlı kentlerinin sosyal ve iktisadi gelişimi üzerinde çalışıyorlar. Son dönemde bu alanda yazılan monografilerin sayısında belirli bir artış gözlenmektedir.[61] Loncalar gibi sivil kurumların 17. yüzyıl sonrası yaşanan kentleşme sürecinden nasıl etkilendikleri umuyoruz ki gelecek yıllarda aydınlığa kavuşacaktır. Osmanlı İmparator-

---

60 Olson (1976) ve Olson (1978). Kabakçı İsyani ile ilgili en iyi kaynak Cevdet Paşa (1302-1309/1884-1892).

61 Dina Rizk Khoury'nin Musul çalışması bu konuda gelinen son noktayı özetlemesi açısından oldukça önemlidir. Bkz. Khoury (1998).

luğu'nun farklı bölgeleri üzerindeki ön araştırmamız, loncaların bu sürece tepkilerinin birçok açıdan yerel ekonomik ve sosyal koşullarla belirlendiğini ortaya koymuştur.

Kısacası, Avrupa'nın yayılma çağında, Osmanlı toplumu ve ekonomisi, pazarını işgal etmeye başlayan güçlerin dayattığı dinamikler kadar kendi dinamikleri doğrultusunda da işleyişini sürdürmekteydi. Lonca kurumu, bütün bu güçlerin yönelttiği tehdit karşısında başvurulan yerel tepkileri göstermesi açısından yalnızca bir örnektir. Özenli bir analiz, loncalarla Osmanlı devlet ve toplumunun diğer öğeleri arasında var olan güç dengelerinde yaşanan değişimin loncaların arasında ve bünyelerinde de gözle görülür sonuçlar doğurduğunu gösterecektir. Bütün bunların ışığında, Osmanlı toplum ve ekonomisi üzerine çalışan araştırmacıların, satır arasında da olsa, Osmanlı esnaf loncalarını karşılaştıkları tehditler karşısında gerektiğinde uyum gerektiğinde de dönüşüm gösteren birer kurum olarak görmek yerine, romantik bir bakış açısıyla bunları sadece sosyal adalet ve zanaat onurunun temsilcileri olarak görmeleri anlaşılmaz bir durumdur.[62]

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)
Cevdet İktisat, no. 167, 194, 411, 955, 991, 1719.
Cevdet/Belediye, no. 52.

Kitap ve Makaleler:

Abou-el-Hajj, Rifat (1993) *Formation of the Modern State, The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, SUNY Press, Albany, New York.

Akarlı, Engin D. (1986) "Gedik: Implements, Mastership, Shop Usufruct, and Monopoly among Istanbul Artisans, 1750-1850," *Wissenschaftskolleg Berlin Jahrbuch*, ss. 225-231.

Aktepe, Münir (1954) "Ahmed III. Devrinde _ark Seferine İştirak Eden Ordu Esnafı Hakkında Vesikalar," *Tarih Dergisi*, Cilt 7, No. 10, ss. 17-30.

— (1958) *Patrona İsyanı (1730)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

Baer, Gabriel (1969) *Studies in the Social History of Modern Egypt*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

— (1970a) "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds," *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 1, ss. 28-50.

— (1970b) "Guilds in Middle Eastern History," *Studies in the Economic History of the Middle East*, (der.) M. A. Cook, Oxford University Press, Londra, ss. 11-30.

— (1970c) "Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 13, ss. 145-165.

— (1980) "Ottoman Guilds: A Reassessment," *Social and Economic History of Turkey* içinde, *1071-1920*, (der.) H. İnalcık ve O. Okyar, Meteksan Limt., Ankara, ss. 95-102.

---

62 Bu konuda bkz. Barkan (1984). Daha yeni bazı görüşler için bkz. Sayar, Eldem ve Genç (1995).

Barbir, Karl (1980) *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton University Press, Princeton.

Barkan, Ömer L. (1970) "Research on Ottoman Fiscal Surveys," *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde, (der.) M. A. Cook, Oxford University Press, Londra, ss. 163-171.

— (1984) "Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 41, ss. 39-46.

Barnes, Robert J. (1986) *An Introduction to the Religious Foundations in the Ottoman Empire*, E. J. Brill, Leiden.

Braudel, Fernand. (1984) "The Turkish Empire," *The Perspective of the World, Civilization and Capitalism 15th-18th Centuries* içinde, Cilt 3, (çev.) S. Reynolds, Harper & Row, New York, ss. 467-484.

Breebaart, Anne Deodaat (1961) *The Development and Structure of the Turkish Futuwah Guilds*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton University.

Cerasi, Maurice M. (1999) *Osmanlı Kenti, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimari*, (çev.) Aslı Ataöv, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, İstanbul.

Cevdet Paşa, Ahmed (1303-1309/1884-1892) *Tarih-i Cevdet*, Matba-i Osmaniyye, İstanbul.

Cezar, Yavuz (1977) "Bir Âyanın Muhallefatı," *Belleten*, Cilt 51, ss. 41-78.

— (1986) *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Mali Tarih)*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Cohen, Amnon (1987) *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1990) "Gold and Silver Crafting in Ottoman Jerusalem: The Role Played by the Guild," *Tarih*, Cilt 1, ss. 55-67.

Çizakça, Murat (1981) "Sixteenth-Seventeenth Century Inflation and the Bursa Silk Industry: A Pattern for Ottoman Industrial Decline?" Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Pennsylvania.

— (1999) *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Dalsar, Fahri (1960) *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik*, Sermet Matbaası, İstanbul.

Darling, Linda (1996) *Revenue Raising and Legitimacy: Tax-Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, E. J. Brill, Leiden.

Demirel, Ömer (1989) *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim-Tüketim İlişkileri*, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Develi, Hayati (haz.) (1998) *XVIII. Yüzyılda İstanbul'a Dair Risale-i Garibe*, Kitabevi, İstanbul.

Doğru, Halime (1997) *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Emecen, Feridun (1989) *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Ergenç, Özer (1980) "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri," *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* içinde, (der.) Halil İnalcık ve Osman Okyar, Meteksan Limited, Ankara, ss. 103-109.

— (1984) "16 Yüzyıl Ankara'sı, Ekonomik, Sosyal Yapı ve Kentsel Özellikleri," *Tarih İçinde Ankara*, (der.) E. Yavuz ve Ü. N. Uğurel, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara , ss. 49-59.

— (1995) *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı, Ankara.

Ergin, Osman Nuri (1922) *Mecelle-i Umur-u Belediyye*, Cilt 1, Matba-i Osmaniyye, İstanbul.

Evliya Çelebi (1967) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (haz.) Zuhuri Danışman, 2. Cilt, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul.

Faroqhi, Suraiya (1984) *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1987) *Men of Modest Substance, House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1982-83) "Mohair Manufacture and Mohair Workshops in the Seventeenth Century Ankara," *İktisat Fakültesi Mecmuası, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, Cilt 41, ss. 211-236.

— (1989) "Merchant Networks and Ottoman Craft-Production, (16th-17th Centuries)," *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam*, 1. Cilt, Ekim 22-28, The Middle Eastern Culture Center, Tokyo, ss. 86-132.

— (1990) "Towns, Agriculture and the State in Sixteenth Century Anatolia," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 32, ss. 125-156.

— (1991a) "The Fieldglass and the Magnifying Lens: Ottoman Studies of Crafts and Craftsmen," *The Journal of European Economic History*, Cilt 20, No. 1, 1991, ss. 29-57.

— (1991b) "In Search of Ottoman History," *The Journal of Peasant Studies, New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, (der.) S. Faroqhi, Frank Cass, Londra, ss. 211-241.

— (1993) "Social Life in Cities," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, (der.) Halil İnalcık (D. Quataert ile birlikte), Cambridge University Press, Cambridge, ss. 576-608.

— (1995a) *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire*, ISIS Press, İstanbul.

— (1995b) *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

— (1997) *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, (çev.) Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

— (1998a) "Between Conflict and Accommodation: Guildsmen in Bursa and İstanbul during the Eighteenth Century," *Guilds, Economy and Society* içinde, (der.) Clara E. Nuñez, Proceedings of the Twelfth International Economic History Congress, Madrid, Ağustos 1998, ss. 143-151.

— (1998b) "Migration into Eighteenth Century "Greater İstanbul" as Reflected in the Kadı Registers of Eyüp," *Turcica*, Cilt 30, ss. 163-183.

Genç, Mehmet (1984) "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş," *Yapıt, Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, No. 4, Nisan-Mayıs, ss. 52-76.

— (1986) "Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri," *Ahilik ve Esnaf, Konferans ve Seminerler*, Esnaf ve Sanatkarlar Derneği Yayınları, İstanbul, ss. 113-124.

— (1987) "17.-19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat," *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* içinde, (der.) H. Bolay vd., Ankara, ss. 145-169.

— (1994) "Ottoman Industry in the Eighteenth Century," *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey: 1500-1914* içinde, (der.) Donald Quataert, SUNY Press, Albany, N.Y., ss. 59-86.

Gerber, Haim (1977) "Guilds in Seventeenth Century Anatolian Bursa," *Asian and African Studies*, Cilt 11, ss. 59-86.

— (1988) *Economy and Society in an Ottoman City; Bursa, 1600-1700*, Hebrew University Press, Kudüs.

Gueorguieva, Tzvetana (1998) "Les Organisations Provinciales des Janissares dans la Vie Sociale de la Roumelia Ottomane," *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, (der.) Abdeljelil Temimi, sayı 17-18, Eylül, ss. 57-62.

Haldon, John (1993) *The State and the Tributary Mode of Production*, Verso, Londra.

Hattox, Ralph (1985) *Coffee and Coffeehouses, the Origins of Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle, Washington.

İnalcık, Halil (1969) "Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, Cilt 19, ss. 97-140.

— (1986) "The Appointment Procedure of a Guild Warden (*Ketkhüda*)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Cilt 76, 1986, ss. 135-142.

— (1990) "İstanbul: An Islamic City," *Journal of Islamic Studies*, Cilt 1, ss. 1-23.

— (1993) (Donald Quataert ile birlikte), *A Social and Economic History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1994) *The Ottoman Empire, the Classical Age, 1300-1600*, Phoenix, Londra.

İslamoğlu-İnan, Huricihan (1987) "Introduction, 'Oriental Despotism' in a World System Perspective," *The Ottoman and the World Economy* içinde, (der.) H. İslamoğlu-İnan, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 1-27.

İstanbul Esnaf Tarihi (1997) 2 Cilt, İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

Jennings, Ronald (1990) "Pious Foundations in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 33, ss. 271-336.

Kafadar, Cemal (1981) "Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict," Yayımlanmamış Master Tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University.

Keyder, Çağlar (1981) "Proto-Endüstri Kavramı ve Çevre Ülkelerde Emperyalizmin Yol Açtığı Tahribat," *Toplum ve Bilim*, No. 13, Bahar, ss. 93-106.

Khoury, Dina Rizk (1998) *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540-1834*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kömürciyan, Eremya Çelebi (1988) *İstanbul Tarihi, XVII. Asırda İstanbul*, (haz.) H. Andreasyan ve K. Pamukciyan, Eren Yayıncılık, İstanbul.

Kütükoğlu, Mübahat (1986) "Osmanlı Esnaf Örgütlerinde Oto-Kontrol Müessesesi," *Ahilik ve Esnaf, Konferanslar ve Seminerler*, Esnaf ve Sanatkarlar Derneği Yayınları, İstanbul, ss. 55-85.

Lewis, Bernard (1937/38) "The Islamic Guilds," *Economic History Review*, Cilt 8, ss. 20-37.

— (1968) *The Emergence of Modern Turkey*, 2. Basım, Oxford University Press, Londra.

Mandaville, John E. (1979) "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt 10, ss. 289-308.

Mantran, Robert (1962) *İstanbul dans la seconde moitie du XVIIe siècle*, Libraire Adrien Maisonneuve, Paris.

— (1957) "Un document sur l'ihtisab d'Istanbul a la fin du XVIIe," *Melanges Louis Massignon Publies par l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas*, Cilt 6, Beyrut, ss. 127-149.

Marcus, Abraham (1989) *The Middle East on the Eve of Modernity, Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York.

Masters, Bruce (1988) *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York University Press, New York.

Murphey, Rhoads (1990). "Communal Living in Ottoman Istanbul, Searching for the Foundations of an Urban Tradition," *Journal of Urban History*, Cilt 16, No. 2, ss. 115-131.

Olson, Robert (1976) "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 17, ss. 329-344.

— (1978) "Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 20, ss. 185-207.

Owen, Roger (1977) "Introduction," *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde, (der.) T. Naff ve R. Owen, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, ss. 133-151.

Palairet, Michel (1983) "The Decline of the Old Balkan Woolen Industries," *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschicte*, 70. band, heft 3, ss. 331-362.

Pamuk, Şevket (1997) "Debased European Coinage in the Seventeenth Century Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, Cilt 57, ss. 345-366.

— (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Papageorgiou, Giorgou (1982) Οι Συντεχνιες στα Γιαννενα κατα τον 19ο και τις Αρχες του 20ου Αιονα, Panepistimiou Ioanninon, Yanya.

Pascual, Jean-Paul (1984) "The Janissaries and the Damascus Countryside at the Beginning of the Seventeenth Century According to the Archives of the City's Military Tribunal," *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* içinde, (der.) Tarif Khalidi, American University of Beirut, Beyrut ss. 357-369.

Petmezas, Socrates (1990) "Patterns of Protoindustrialization in the Ottoman Empire. The Case of Thessaly, ca. 1750-1860," *The Journal of European Economic History*, Cilt 19, No. 3, Kış, ss. 575-603.

Poni, Carlo (1989) "Norms and Disputes: The Shoemakers' Guild in Eighteenth Century Bologna," *Past & Present*, No. 112-125, ss. 80-123.

Quataert, Donald (1991) "Labor and Working Class History During the Late Ottoman Period, c. 1800-1914," *The Turkish Studies Association Bulletin*, Cilt 15, No. 2, ss. 357-369.

— (1993) *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge

Rafeq, Abdul-Karim (1976) "The Law Court Registers of Damascus with Special Reference to Craft Corporations during the First Half of the Eighteenth Century," *Les Arabes par Leurs Archives (XVe-XXe Siècles)* içinde, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, ss. 143-159.

— (1975) "The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,"(der.) V. J. Parry ve M. E. Yapp, *War, Technology and Society in the Middle East* içinde, Londra, ss. 302-307.

— (1991) "Craft Organizations, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria," *Journal of the American Oriental Society*, Cilt 3, No. 3, Temmuz-Eylül, ss. 495-511.

Raymond, Andre (1974) *Artisans et Commerçants au Caire au XVIIIe Siècle*, Cilt 1, Şam: IFEAD.

— (1994) *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, Tarih ve Yurt Yayınları, İstanbul.

— (1995) *Le Caire des Janissaries: l'apogee de la ville ottomane sous Abd al-Rahman Katkhuda*, CNRS Editions, Paris.

— (1999) *Yeniçerilerin Kahiresi, Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, Yapı Kredi Bankası Yayınları, İstanbul.

Refik, Ahmed (1988) *İstanbul Hayatı, Onikinci Asr-ı Hicri'de, (1689-1785)*, Cilt 3, Enderun Kitabevi, İstanbul, belgeler no. 78, 79 ve 254.

Salati, Marco (1995) "Urban Notables, Private Waqf and Capital Investment, the Case of the 17th Century Zuhrawi Family of Aleppo," *Le Waqf dans L'Espace Islamique Outil de Pouvoir Socio-Politique* içinde, (der.) Randi Deguilhem,: Institute Français de Damas, Şam, ss. 187-201.

Sayar, Ahmet Güner, Edhem Eldem ve Mehmed Genç (1995) "Osmanlı'da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi," *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü* içinde, Yapı Kredi Salı Toplantıları, Yapı Kredi Bankası Yayınları, İstanbul, ss. 105-145.

Sıdkı (1325/1907) *Gedikler*, İstanbul.

Sugar, Peter (1977) *Southeastern Europe under Ottoman Rule*, University of Washington Press, Seattle.

Thomas, J. Philip (1987) *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Todorov, Nikolay (1967-68) "19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişmeleri," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 27, no. 1-2, ss. 1-36.

— (1977) *La Ville Balkanique sous les Ottomans (XV-XIXes)*, Variourum Reprints, Londra.

— (1983) *The Balkan City*, Seattle, University of Washington Press, Washington.

Ülgener, Sabri (1949/50) "14. Asırdanberi Esnaf Ahlakı ve Şikayeti Mucip Bazı Halleri," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 11, ss.. 388-396.

Vourazeli-Marinakou, Elenis (1950) Αι Εν Θρακη Συντεχνιαι των Ελλινων κατα τιν Τουρκοκρατιαν, Emireia Makedonikon Spoudon, Selanik.

Wallerstein, Immanuel (1979) "The Ottoman Empire and the Capitalist World Economy: Some Questions for Research," *Review*, Cilt 2, Kış, ss. 389-398.

Wallerstein, Immanuel, Hale Decdeli ve Reşat Kasaba (1987) "The Incorporation of the Ottoman Empire into the World Economy," *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, (der.) H. İslamoğlu-İnan,: Cambridge University Press, Cambridge, ss. 88-100.

Yıldırım, Onur (1996) "Osmanlı İktisat Tarihinin Yazımında Kültürel Etmenler," İktisatta Kültürel Değişkenler oturumunda sunulan tebliğ, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 14.11.1996.

— (1998a) "The Industrial Reform Commission as an Institutional Innovation during the Tanzimat," *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, (der.) Abdeljelil Temimi, sayı 17-18, Eylül 1998, ss. 117-126.

— (1998b) "Provisioning İstanbul: Ottoman State, Leather Trade and Tanner Guilds in the Eighteenth and Nineteenth Century," METU Economic Research Center Working Papers No. 1998/12.

— (1998c) "Revisiting İstanbul's Provisioning: Leather Trade and Tanner Guilds, 1650-1826," Otuzikinci Middle East Association of North America toplantısına sunulan tebliğ, 3-6 Aralık 1998, Chicago, Illinois.

— (1998d) "Review of Suraiya Faroqhi's Making a Living in the Ottoman Lands, and Coping with the State," *Turkish Studies Association Bulletin*, Cilt 22, Bahar, ss. 158-164.

— (Yayımlanacak) "Pious Foundations in the Byzantine and Seljuk States: A Comparative Study of Philanthropy in the Mediterranean World during the Late Medieval Era," *Rivista Degli Studi Orientali.*

Yüksel, Hasan (1992) "Vakıf Müsadere İlişkisi," *Osmanlı Araştırmaları*, Cilt 12, ss. 399-424.

— (1998) *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Dilek Matbaası, Sivas.

Adaptation and transformation of craft guilds in the Ottoman Empire, 1650-1826

Changing relations of the world economy after the 16th century made the Ottoman Empire a satellite of Europe and brought with themselves a radical transformation of the agricultural and industrial production of the Empire. These changes, referred to as the "fall" in the classical literature on the Ottoman Empire, paved way for a series of significant changes in the traditional economic institutions and policies of the Empire in line with the changing world-wide division of labour. Craft guilds, the basic structure of the Empire where the bulk of production was carried out, experienced an overall transformation process in this period, with some of the classical elements of the guilds having been abandoned or replaced with others, but managed to survive up to the 19th century, though with considerable difficulty. The objective of this article is to make it clear that the Ottoman craft guilds did in the period under consideration undergo a restructuring process thanks to adaptation and transformation they went through, rather than experiencing an overall decline. What this article attempts at is to analyse the evolution of Ottoman craft guilds in this two hundred year period and to re-draw the basic contours of pre-modern labour history of the Ottoman Empire.

Osmanlı modernleşme döneminde periferik nüfus grupları

*Selçuk Akşin Somel**

Giriş: "Periferik" nüfus grupları

Balkan Savaşları öncesinde genişliği Adriyatik kıyılarındaki İşkodra dağlarından başlayıp Hint Okyanusu'nun kenarındaki Moha limanına (Yemen) değin uzanan Osmanlı İmparatorluğu, geniş coğrafyası dahilinde, İstanbul, Selanik, İzmir, Beyrut gibi kentlerde yaşayan kozmopolit, şehirli orta sınıf nüfustan başlayarak Arnavutluk'un veya Arabistan'ın ücra yörelerinde yaşayan kabilelere değin, toplumsal gelişme seviyesi itibariyle büyük farklar arzeden nüfus grupları barındırmaktaydı. 19.yüzyıl Osmanlı modernleşmesi ile birlikte Tanzimat ve mutlakiyet devri yönetici elitleri, yetişme, kültür ve dünya görüşü bakımından daha ziyade şehirli orta sınıf nüfusun bir parçası olarak görülmelidir (Göcek, 1996: 44-86). Bu anlamda reformcu elitler açısından taşra yöreleri ve kırsal kesim nüfusu kendiliğinden "periferik" bir nitelik kazanmaktaydı. Ne var ki 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu dahilinde yaşayan farklı nüfus kesimlerini toplumsal gelişme düzeyi itibariyle merkez-periferik biçiminde ayrımlaştırmak analitik açıdan çok verimli bir yaklaşım olmayacaktır. Zira yukarıda zikredilen kentlerin "gelişmiş" kesimi, ezici çoğunluk itibariyle bir tarımsal-köylü nüfusa sahip bu imparatorluk dahilinde oldukça "marjinal" bir konuma sahipti. Diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir tarımsal-köylü imparatorluğu olarak ele alarak, bu yapının az veya çok dışında kalan unsurların merkez-periferi ilişkisi içinde tasavvur edilmesi daha anlamlı olacaktır. Bu makalede yerleşikliğin ve tarımsal köylü kesimin dışında kalan nüfus grupları gerek ekonomik, gerekse idarî ve siyasal anlamda "periferik" olarak kabul edilecektir. Bir diğer nüfus kategorisi ise, tarımsal-köylü özelliğe sahip olmakla birlikte, dinsel-kültürel ne-

(*) Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

denlerin etkisiyle ve bunların bir sonucu olarak yönetsel-siyasal anlamda Osmanlı Devleti'nin dışında kalan belirli dinsel cemaatlerdir. Sisteme entegre edilmemiş bu tür demografik unsurlar da "periferik" nüfus olarak anlaşılacaktır.

Osmanlı modernleşme döneminde ideolojik koşullar

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı siyasal yapısı bir bütün olarak modern ideolojik unsurlarla geleneksel yapıların içiçeliğini yansıtmaktaydı. 1856 Paris Antlaşmasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu Avrupa âhenginin bir parçası olarak kabul edilmiş olup kurumsal alanda Batılılaşma ve laikleşme süreci devam etmekteydi. Bu çerçevede Gülhane Hattı ve Islahat Fermanlarıyla Osmanlı tebaası din ayrımı olmaksızın yasa önünde eşit kabul edilmişti. Yargı sahasında ticaret ve ceza hukuku laikleştirilmiş olup 1869 tarihli Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi Müslümanların ve gayrımüslimlerin eğitim meselelerini ortak bir yasal çerçeve dahilinde ele almaktaydı. 1867 tarihli Vilayet Nizamnamesi'yle birlikte vilayet, sancak ve kaza idare meclislerinde Müslim ve gayrımüslim cemaat temsilcilerine yer verilmişti. Bütün bu çabaların temelinde yatan kaygı, imparatorluk tebaası arasında bir "Osmanlılık" ideali oluşturarak 19.yüzyıl süresinde gayrımüslimler arasında giderek güçlenen milliyetçilik hareketinin önünü kesmek ve devlethanedan merkezli bir tür yurtseverlik duygusu oluşturmaktı. Batılılaşmanın bu yönünün yanısıra özellikle 1850'lerden itibaren taşra sathında da yaygınlaşmaya başlayan Rüşdiye mektebi türü devlet okullarında yetişen kuşaklar arasında giderek artan ölçüde bir nizamcı ve terakkiyatçı bir sosyal anlayış ortaya çıkmaktaydı, ki bu süreç II. Abdülhamid döneminde ivme kazanacaktır.

Ne var ki Tanzimat modernleşmesinin hedeflerinden biri olan, yukarıda sözü edilen Osmanlılık bilincinin toplum sathında ve özellikle de gayrımüslim nüfus arasında yaygınlaştırılmasında başarıya ulaşıldığı söylenemez. Bunda milliyetçilik hareketlerinin gücü ve yabancı devletlerin siyasal müdahalelerinin de payı olmakla birlikte, esasen toplum dahilinde yüzyıllardır süregelen kemikleşmiş cemaat geleneklerinin ve ayrılıklarının bir anda ortadan kaldırılmasının imkânsızlığı da başat bir rol oynamıştır. Bu anlamda gelenekler modernleşmeci uygulamaya direnmiş, ve II. Abdülhamid döneminde Osmanlılık siyaseti, yüzeysel bir söylem hariç, terkedilmiştir.

Geleneğin bu kuvvetli varlığı, sözü edilen "modernleşme" sürecine karşın Osmanlı siyasal yapısında da kendini göstermekteydi. Devletin başı olan Osmanlı padişahı Müslümanların halifesiydi, ve bu anlamıyla Osmanlı Devleti İslâmî kimliğini korumaya devam ediyordu. II. Mahmud döneminden itibaren bu İslâmî kimlikte Sünnîlik rengi güçlenmiş ve bu eğilim II. Abdülhamid döneminde zirveye ulaşmıştır. Bu çerçevede devlet örgütlenmesi içinde Şeyhülislamlık, Kazaskerlik gibi Sünnî karakterli kurumların varlığını koruduğu görülmektedir. Yargı düzenine baktığımızda, hukuk alanında girişilen reformların bir parçası

olarak kabul edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hanefî yargı mecmuasının medenî hukuka yönelik kapsamlı bir kodifikasyonuydu. Nizamiye karma mahkemeleri kurulmakla birlikte mahkeme başkanı ilmiyye mensubu olan kadıydı. Eğitimde ise, varlığını halen sürdüren mahalle mektepleri ve medreselerin yanısıra kurulan modern nitelikli devlet okullarında İslâmî-akidevî karakterli ders konuları haftalık ders saatlerinin önemli bir kısmını kapsamaktaydı.

19. yüzyıl Osmanlı devlet yapısında modernleşme ile geleneksellik içiçeliğinin özellikle kendini gösterdiği bir alan 1908 öncesinde Osmanlı Devleti'nin ideolojik özanlayışındaydı. Avrupa Aydınlanmacı düşüncesi ve ilerlemeci ideallerinin kuvvetle etkilediği Tanzimat ve Mutlakiyet dönemleri resmî söyleminde karşımıza reformcu, maddî ilerlemeye özen gösteren, modern eğitimin yaygınlaştırılması için elinden geleni yapan, ve özellikle de tebaanın *temdîni* ("uygarlaştırılması") yolunda asayiş ve nizamı sağlamaya çalışan, kendini bir anlamda "modern", "çağdaş" olarak algılayan bir devlet idaresi imgesi çıkmaktadır. İlerlemeci ve uygarlaştırıcı özimgesiyle çağdaşı olduğu 19. yüzyıl Rusya, Avusturya ve Prusya türü liberal olmayan monarşilerdeki otoriter modernleşmeci tutumu hatırlatan bu devlet anlayışı, özünde Osmanlı klasik döneminde gördüğümüz, *nizam-ı âlemi* muhafaza etmeye yönelik olarak toplumsal dengeleri koruyucu ve hakk dinini savunucu devlet geleneğinin belki bir ölçüde daha laik ve Aydınlanmacı bir kisveye bürünmüş haliydi.

Konumuz itibariyle, 19. yüzyıl öncesinden Tanzimat ve sonrasına devam eden bu devlet anlayışının dikkati çeken iki unsuru bulunmaktadır. Öncelikle, Tanzimat'tan evvel görülen hakk dinini koruma nosyonu, modernleşmeci bir çerçevede, ilerlemeci bir söylem kullanılarak devam etmiş, ve II. Abdülhamid döneminde Sünnîliğin iyice altı çizilmiştir. Diğer taraftan, eskiden beri süregelen nizam-ı âlemci anlayışın bir parçası olan, devletin kendine malî ve askerî dayanak olarak gördüğü tebaanın düzenli vergi ve asker alımını sağlamak üzere nizama sokulma uygulaması, Tanzimat'tan sonra da "uygarlaştırıcı" bir misyon kapsamında ifade edilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı Devletinin 19.yüzyıl öncesinden gelen ve 1908 öncesine değin tutarlılıkla sürdürdüğü iç politika geleneğinin temel iki parametresi; 1.) Sünnî İslâm dinsel-kültürel aracı kullanılarak idarenin siyasî meşruiyetinin toplum kesiminde sağlanmaya çalışılması, ve 2.) tebaanın belirli bir nizamîlik ve üniformite koşulları dahilinde idare tarafından kontrol altında tutulması idi.

İşte bu yazının konusu olan periferik nüfus grupları da sözünü ettiğim Osmanlı devlet geleneğini oluşturan iki parametreye aykırı düşen kesimleri kapsamaktadır. Birinci parametrenin esası olan Sünnî İslâmiyetin devletin resmî kimliği konumunda olması dolayısiyle, geleneksel gayrımüslim cemaatler hariç bu dinsel-kültürel çerçeveye aykırı tutumlar siyasal sistemin dışında bulunmakla eşanlamlı bir durum oluşturmuştur. İkinci parametreye gelince, tebaadan düzenli vergi ve asker alımının başlıca koşulları olan nüfus sayımı ve arazi

tahririnin asgarî koşulu yerleşik yaşamdan geçmekteydi. Böylelikle kırsal nüfus merkezî idarenin kontrolü altında bulunabilmekteydi. Yerleşik yaşamın diğer bir katkısı, tarımsal yaşama geçen nüfusun kendi kendini besleyebilmesi sonucu yağmacılık, yol kesmek gibi maddî zorunluluktan kaynaklanan ve iç güvenliğin bozulmasına neden olan eylemlerin azalmasıydı. Buna karşın yerleşik yaşamın dışında kalarak göçebelik yapısını sürdürmek böyle bir demografik grubun merkezî otorite açısından idarî, ekonomik ve askerî yönleriyle sistem dışında olması anlamına gelmekteydi. Bu tür unsurlar daha ziyade imparatorluğun ücra bölgelerinde bulunan ve ayrıca aşiret yapısını da bünyesinde barındıran nüfus gruplarını içermekteydi.

Aşağıda değineceğim periferik nüfus grupları, sözünü ettiğim bu iki parametreye paralel olarak, dinsel ve sosyolojik nitelikli olmak üzere iki grup halinde ele alınacaktır.

Dinsel nitelikli marjinal gruplar

İslâmî ve daha özelde Sünnî-Hanefî kimliğe sahip olan Osmanlı Devletinin Şer'en "ehli kitap" denilen gayrımüslim nüfus gruplarını birer dinsel cemaat olarak resmen kabul ettiğini ve yargı, nikah, miras, eğitim vb. sivil alanlarda belirli haklar tanıdığını biliyoruz. 19. yüzyıl ortasına gelindiğinde Rum Ortodoks, Gregoryen Ermeni, Katolik Ermeni, Protestan ve Musevi toplulukları cemaatler halinde örgütlenmiş olup reisleri Osmanlı devlet memuru konumundaydı. Bu anlamda sözü edilen gayrımüslim cemaatleri Osmanlı siyasal ve toplumsal sistemine entegre haldeydiler.

Buna karşın yukarıdaki kategorilere giremeyen ve Sünnî olmayan dinsel topluluklar Osmanlı idaresi tarafından resmen cemaat olarak kabul edilmiyorlardı. Alevîler, Zeydîler, Caferî Şiîler, Yezidîler ve Kriptohıristiyanlar bu durumdaydılar. Merkezî otoritenin bu unsurlara ilişkin siyaseti ilgili topluluğun özelliği ve yaşadığı bölgenin coğrafyasına göre bazı farklılıklar göstermesine karşın devlet nihaî kertede bu unsurların ayrı birer cemaat olarak varlıklarını meşru görmüyordu. Bundan dolayıdır ki Osmanlı arşiv belgelerinde bu tür cemaat gruplarının kendi cemaat adlarıyla zikredildikleri, belirli istisnalar dışında, çok az görülmektedir. Bu istisnaî haller ancak devlet çıkarlarını yakından ilgilendiren kriz hallerinde ortaya çıkmaktaydı.

Dinsel nitelikli marjinal grupların merkezî idare tarafından tanınmaması nedeniyle bu nüfus gruplarının devlet otoritesiyle ilişkisi kurumsal, rutin bir çerçeveye sahip değildi. Bir kriz durumu zuhur etmedikçe mülkî idare, özellikle kırsal ve kurumsallıktan yoksun olan dinsel marjinal unsurları ayrı birer varlık olarak görmezden gelip bunlara doğrudan Sünnî Müslüman muamelesi uygulamaktaydı. Ancak Caferî Şiîlik ve Zeydîlik gibi oldukça kurumsallaşmış, yerleşik ve hiyerarşik ruhban sınıfına sahip cemaatlere Sünnî Müslüman muamelesi

yapmak mümkün olmuyordu. Osmanlı idaresi bu sonuncu unsurları dinsel anlamda da resmen muhatap kabul edemediğinden dolayı, özellikle Caferî Şiîler bağlamında devlet bu kesimin varlığını zımnen tolere etmek durumunda kalıyor, ancak devlet kurumlarına girmesine izin vermeyip bulunduğu bölgedeki dinsel etkisini tahdit edici önlemlere başvuruyordu.

Caferî Şiîler

Osmanlı Devleti'nin resmen tanımadığı dinsel nüfus grupları içinde en fazla kurumsallaşmış, skolastik geleneklere, bağımsız kelâm ve fıkhî ictihad yorumlarına ve eğitim müesseselerine sahip topluluk ağırlıklı olarak Bağdad ve Basra vilayetlerinde yaşayan Caferî Şiîlerdi. İran Şiîliğiyle aynı akaidi ve fıkhî uygulamaları paylaşan Caferî Şiîliğin esasen kutsal yerleri yine Bağdat vilayetine bağlı Necef sancağında (Necef, Kerbelâ, Hille kasabalarında) ve Bağdat yakınındaki Kâzımeyn'de bulunmaktaydı. Bu anlamda Osmanlı topraklarında sadece İslâmiyetin kutsal yerleri olan Mekke ve Medine değil, ama Şiîliğin kutsal bölgeleri de konumlanmıştı. Böyle olunca Bağdat ve çevresi İranlılar ve İran devleti açısından özel bir öneme sahipti. 16.yüzyıldan başlayarak 18. yüzyıl ortalarına değin Safevîlerin ve Nadir Şah'ın Bağdat'ı alma teşebbüsleri ve zaman zaman işgalleri, bölgenin Şiîler açısından kutsallığından ileri gelmekteydi. Bugünkü Irak topraklarının Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki konumuna bakacak olursak, sözü geçen bölgenin 1860'lara gelinceye değin devlet açısından daha ziyade periferik bir özelliğe sahip olduğu, II. Mahmud dönemine değin yörede Gürcü Memlûkların ve yerel hanedanların yarı bağımsız bir halde hüküm sürdükleri, ve Osmanlı idaresinin bölgedeki varlığının daha ziyade sembolik bir mahiyette olduğu söylenebilir. Esasen Irak sahası Safevilere karşı bir tür tampon bölge işlevini görmekteydi (Çetinsaya, 1994).

Yerel halk içinde Osmanlı Devleti'ne sadakat gösterenler daha ziyade Arap Sünnî şehirli azınlık, Sünnî Kürtler, Sünnî Türkmenler, Yahudi cemaati ve yerli Katolik Hıristiyanlar (Süryanîler, Ermeni Katolikler vs.) idi. Bağdat ve Basra vilayetlerinde nüfus çoğunluğunu teşkil eden Caferî Şiîler ise dinsel ve siyasal açıdan Osmanlı padişahını halife olarak tanımıyorlardı. Bu durum Caferî Şiîleri Osmanlı idaresi nezdinde şüpheli ve potansiyel olarak İran'a destek verebilecek bir "beşinci kol" pozisyonuna sokuyordu (Deringil, 1991: 347). 19. yüzyıl idarî reformlarında taşra ileri gelenlerinin ve dinsel cemaat liderlerinin yerel idareye ölçülü katılımı sağlanmaya çalışılırken Bağdat ve Basra vilayetlerinde Şiî ileri gelenler bu sürecin dışında tutulmuştur. Bölgenin resmî vilayet salnamelerine bakıldığında normalde yerel anıtlar ve camiiler ayrıntılı olarak gösterilirken Şiî dinsel yapılarından ve medreselerinden söz edilmez. Osmanlı devlet okulları (Rüşdiyeler, İdadî Mektepleri, İbtidâîler) 1870'lerden itibaren bölgede kurulmaya başlanırken bu okullara özellikle II. Abdülhamid döneminde Caferî Şiî ço-

cuklarının devamı söz konusu olmamıştır. Bu durum her iki tarafın da birbirine karşı duyduğu geleneksel şüphe ve güvensizlikten kaynaklanıyordu. Osmanlı idaresi, devlet okullarından mezun olan Şiîlerin yerel memuriyetlere ve askerlik silkine "sızmasını" istememekteydi. Böylesi bir gelişme, kendini Sünnî İslâm ile tanımlayan devlete ve padişaha sadakati kuşkulu bir unsurun yerel idarenin kilit noktalara yerleşmesiyle sonuçlanabilirdi. Öte yandan Şiî halk da çocuklarının birer Sünnî propaganda müessesesi olarak kabul ettiği Osmanlı okullarına gitmesini istemiyordu (Attiyah, 1973: 21 vd., 98). Bu bakımdan Irak'ın Caferî Şiî nüfusu efektif olarak Osmanlı kültürel modernleşmesi ve aydınlanmacı terakkiyatçı eğitiminden en azından 1908'e değin uzak kalmıştır.

Osmanlı idaresini endişelendiren başka bir husus, Caferî Şiî ahundlarının (hocalarının) özellikle Basra bölgesinde göçer durumda olan bedevî aşiretleri arasında Şiîliği yayma etkinlikleriydi. Yöre bedevîlerini Şiîleştirmede başarılı olduklarını resmî layihalardan anladığımız bu girişimlere karşı Osmanlı Devleti başlıca iki karşı-siyaset geliştirmeye çalışmıştır. Bir yandan yerel Sünnî ulema arasından bedevî gelenek ve göreneklerinden haberdar olan hocalar seçilerek maaşları genellikle Maarif-i Umumiyye Nezareti bütçesinden karşılanmak üzere "seyyar mektebler" kurulması öngörülmüş, öte taraftan ise yerel Şiî ileri gelen ailelerinden bazı çocukların seçilerek devlet hesabına İstanbul'a getirtilerek medreselerde özel bir dinsel eğitim alarak sağlam birer Sünnî hoca olarak yetişip memleketlerine geri gönderilmesi ve bunların yörelerinde Sünnîlik davasını gütmeleri konusunda değişik zamanlarda farklı planlar tasarlanmıştır. Ancak kısmen uygulanabilen ve dolayısiyle başarı derecesini bilmediğimiz bu tasarıların etkin bir biçimde yürütülmesindeki en büyük handikap bu devrede Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu kronik malî bunalım, ve sözü geçen Iraklı Sünnî hocalara düzenli maaş ödenememesi olmuştur (Deringil, 1990: 53; Deringil, 1991: 348; Somel, 1995: 149-151).

II. Meşrutiyet ile birlikte Osmanlı Devleti'nde varolan Sünnî İslâmî vurgu azalmış, ve Irak'ın yerel Caferî Şiî nüfusu yönünden siyasal sisteme katılım açısından daha liberal bir atmosfer oluşmuştur. Yerel Şiîler bu dönemde Osmanlı devlet okullarında eğitim görmeye başlamışlardır.

Zeydîler

Şiîliğin başka bir mezhebini oluşturan Zeydîlik Yemen'in iç ve yüksek dağlık kesimlerinde yaygın olup, fıkhî açıdan Sünnîliğe yakın olmakla birlikte kendi mezheplerine uygun eğitim kurumları ve kadılarıyla birlikte Osmanlı Sünnî-Hanefî hukukuna ve özellikle karma-nizamiye mahkeme sistemine alternatif yargı ve eğitim müesseselerine sahiptiler. Osmanlı Devletinin bölgedeki varlığı hiçbir zaman belirli bir süreklilik ve istikrar kespetmemiş olup, Yemen'deki Osmanlı hakimiyetini iki tarihsel devre içinde (1517-1635 ve 1871-1918) anlamak

mümkündür. Bu her iki devrede de Osmanlı varlığı nüfus itibariyle Sünnî Şafiî mezhepli Tihâme kıyı bölgesinde güçlü olmuş, buna karşın San'a, Taizz ve Sa'da gibi şehirlerin bulunduğu Zeydî iç bölgelerinde ise en güçlü zamanlarda bile mevzi nitelikte kalmış, başlıca kaza merkezleri ve stratejik güzergâhlar dışında yüksek platonun kırsal kesiminde etkili olmamıştır. Osmanlılar 1635'te bölgeden kovulduktan sonra ancak Süveyş kanalının açılmasıyla birlikte Yemen içlerine yeniden nüfuz edebilmişler ve 1871'den itibaren bir Yemen Vilayeti ihdas edilmiştir. Ancak, birer yerel bey konumundaki Zeydî imamları Osmanlı varlığını dinen ve siyaseten tanımamışlar ve kırsal kesimde Osmanlı Devleti'ne karşı direniş odakları halinde etkin olmuşlardır. Buna karşın, 1891 büyük Yemen ayaklanması öncesinde, Yemen'in önemli yerleşim merkezlerinde Osmanlı kurumsal ve kültürel varlığı dikkate değer ölçülerdeydi, ve yerel Zeydî nüfus, Irak'taki Caferî Şiîlerin aksine olarak bu Osmanlı kurumlaşmasına entegre edilmeye çalışılıyordu (Kadri, 1328; Kornrumpf, 1980; Serjeant, 1983).

Yerel vilayet gazetesi *San'a* bize, San'a Rüşdiye mektebinden anadili olan Arapça dışında yeterli derecede Türkçe ve Farsça dilbilgisiyle mezun olan çok sayıda yerel Yemenli ileri gelen çocuğundan söz etmektedir. Bu Zeydî ilerigelen ailelerinden ve hatta imam ailesine mensup çocuklarından birçoğunun daha sonra İstanbul'da eğitim görüp bazılarının subay oldukları bilinmektedir. Örneğin 1911 Trablusgarb savaşında aktif olarak yer alan Muhammed Musa Bey adlı üst rütbeli bir subay İmam Yahya'nın akrabası olup zamanında İstanbul Harbiye Mektebi'nden mezun olmuştu. 1908'de Yemen'e mektupçu tayin edilen Abdülgani Senî (Yurtman) kaza kaymakamı, nahiye müdürü, mal müdürü ve daha alt rütbedeki mülkî memurların büyük çoğunluğunun yerlilerden oluştuğunu bildirmektedir (*San'a*, 1296-1308; Senî, 1325; Simon, 1987: 139-140).

Buna karşın 1871-1918 devresinde Yemen'deki Osmanlı varlığının ana problemlerinden birisi Osmanlı idaresini yerel Zeydî mezhebini meşru bir inanç sistemi olarak kabul etmemesiydi. Bu durumun yarattığı en büyük sıkıntı, bölgeye atanan Hanefî kadıların resmen tek yargı mercii olarak empoze edilip yerel Zeydî kadı hükümlerinin ise tanınmamasıydı. Diğer taraftan yerel ulemâ *Mecelle*'nin uygulanmasına muhalefet etmekte ve kendi Şeriatlarının tatbik edilmesini talep etmekteydi. Osmanlı idaresi tarafından devlete sadakati şüpheli unsurlar olarak kabul edilen Zeydî ulemâsı zaman zaman ağır baskılara maruz kalmıştır. 1891 isyanının nedenlerinden birisi de Zeydî mezhebinin kabul görmesi talebiydi. Sözünü ettiğimiz bu direnişe muhtemel bir karşı tedbir olarak Osmanlı Devleti Yemen içlerinde Sünnî ulemâ mezun edecek medreseler inşa etmeye girişmiştir. Ne var ki bu tedbirin başarılı olduğuna dair bir belirti yoktur (Abaza, 1986: 124-125, 167-168; Somel, 1995: 152).

1891'de başlayıp bazı kesintilerle 1911'e değin süren Yemen isyanları sonunda Osmanlı idarecileri, Tanzimat ve Aydınlanmacı dünya görüşünün getirdiği üniform, modernleşmeci, İstanbul merkezli Sünnî Hanefî yargı müesseseleri-

nin Yemen'de yerleştirilmesinin olanaksızlığını can ve mal açısından ağır bedeller ödenmesi pahasına kavramışlardır. 1911'de 7. Ordu komutanı İzzet Paşa ile İmam Yahya arasında imzalanan on yıl süreli antlaşmayla her iki taraf da birbirinin varlığını tanımış, ve Osmanlı Devleti İmam Yahya tarafından tayin edilecek Zeydî kadıların Şer'î mahkemeler kurmasına onay vermiştir.

Alevîler

Anadolu ve Suriye'nin kırsal kesiminde yaygın olarak yaşayan Alevî toplulukları, yukarıda sözünü ettiğimiz Caferî Şiîler ve Zeydîlerden farklı olarak dinsel inanç sistemi, hukuk, eğitim gibi alanlarda yerleşik bir kurumlaşma ve skolastik geleneklere sahip değillerdi. Esasen "Alevî" terimi, kendi içinde birbirinden az veya çok farklı dinsel uygulamaları içeren, ancak ortak özellik olarak senkretik inanç ögeleri barındıran ve değişik dozlarda olmak üzere Hz. Ali'ye en az Hz. Muhammed ölçüsünde kutsallık atfeden topluluklara verilen ortak addır. Osmanlı siyasal oluşumunun erken dönemlerinde Alevîlik veya Alevîlik-benzeri gayrı Sünnî babalar ve abdallar Balkanların İslâmlaşmasında önemli bir rol oynamışlardı. İlk devrelerinde bir Türkmen beyliği hüviyetinde olan Osmanlı Devleti İslâmî heterodoksluğa yakın durmaktaydı. Bunun en açık belirtisi, Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşîlik ile olan organik bağında görülmektedir. Osmanlı Devleti, yerleşik ve kozmopolit özellikli, Sünnî skolastik kurumsallaşması ağır basan bir İslâm imparatorluğuna dönüştükçe, kültürel olarak heterodoks olan Türkmen aşiretleri merkezî otoritenin tanzim edici ve vergilendirici uygulamalarına tabi olmak istememişlerdir. Böylelikle, Türkmenlerle merkezî idare arasında giderek şiddetlenen bir karşılıklı yabancılaşma süreci başlamış, ve doğuda Safevî devletinin ortaya çıkmasıyla gelişen militan Kızılbaşlık olgusu neticesinde Alevî Türkmenleri Osmanlılar tarafından Safevî Şah İsmail'in "doğal" taraftarları olarak görülmeye başlamıştır. 1509 Şahkulu İsyanı karşılıklı düşmanlığı arttırmış, ve Selim I'in cülûs etmesiyle birlikte artan Osmanlı-Safevî gerginliği ortamında çok sayıda Kızılbaş öldürülmüş, ve Çaldıran savaşından sonra da Osmanlı-Alevî soğukluğu yüzyıllar boyunca en hafifinden karşılıklı güvensizlik düzeyinde imparatorluğun sonuna değin sürmüştür.

19. yüzyılda Alevîler açısından olumsuz sayılabilecek bir gelişme 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesiyle birlikte Alevîliğin tarikat biçimi sayılabilecek Bektaşilik mezhebinin yasaklanması ve üyelerinin II. Mahmud devri boyunca ağır baskılara maruz bırakılmasıdır. İlginçtir ki Osmanlı reform devri ve "Batılılaşma" süreci bir yönüyle de bir Sünnîleşme devresidir, ki bu devrede dinsel ortodoksluk merkezî otoritenin gücünü pekiştirici bir araç olarak kullanılmıştır. Bu zaman dilimine ilişkin olarak Anadolu ve Suriye'de mevcut Alevîlik'in durumuna ilişkin olgusal bazda verilere erişmek kolay değildir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Osmanlı Devleti açısından Alevî inancı

dinsel bir meşruluğa sahip olmadığından dolayı arşiv vesikalarında Alevîliğe ilişkin düzenli bilgi bulmak çok zordur. Ancak yerel idarecilerin veya umumî müfettişlerin yolladıkları ve hizmet-içi nitelik taşıyan ayrıntılı lâyihalardan, veya devlet açısından hassasiyet oluşturan durumlar meydana geldiğinde Alevî varlığı "vesika sahnesine" çıkabilmekte ve böylelikle 19.yüzyıl Alevîleri ve devletin Alevîlere yönelik siyaseti hakkında bazı bilgilere sahip olabilmekteyiz. Öte yandan "Kızılbaş" kavramı söz konusu olmaksızın bazı taşra yazışmalarında belirli bir yörenin halkının içinde bulunduğu "cehalet hali", dinsel "hurafelere" kapılmışlık durumu ve "zararlı yollara" (genelde Protestan misyoner etkinlikleri kasdediliyor) sapmalarının önlenmesi amacıyla köylere ehil hocalar yollanması ve okullar açılmasını tavsiye eden vesikalara rastlamaktayız ki burada, şayet sözü edilen yöre Alevîlerin gerçekte de yoğun olarak yaşadıkları bölgelerden biri ise, bu dinsel grup hakkında Osmanlı idare birimlerinin bakış açısını yakalamamız mümkün oluyor. Gerek raporlardaki yaklaşımlar itibariyle, gerekse coğrafik, etnik ve tarihsel özellikleri bakımından Alevîler üç grup halinde, yani Orta Anadolu ve Sivas Alevîleri, Dersim ve Erzincan Alevîleri, ve Antakya-Lazkıyye bölgesi Nusayrîleri olmak üzere karşımıza çıkmaktadır. Batı Anadolu bölgesinde de Alevîler yaşamakla birlikte makale yazarı bu bölgenin Alevîlerine ilişkin şimdiye kadar herhangi bir arşiv vesikasına rastlamamıştır.

Belgelerde her üç bölgenin Alevîlerine ilişkin belirli ortak temalar ağır basmaktadır. Bu temalar, yukarıda da belirtildiği üzere devlet açısından acil veya kritik durumları yansıtmaktadır. Bunlar arasında karşımıza en fazla çıkan konu, Amerikan misyonerlerin Alevîleri Protestan Hıristiyanlığına kazandırma faaliyetlerine dairdir. Gerek Orta Anadolu, gerekse Dersim Alevîlerine ve Nusayrîlere ilişkin yazışmalarda, Protestan misyonerlerin sözü geçen etkinliklerine karşı sözü geçen nüfus grubunun gerekli dinsel ve kültürel direnci sağlayamayacağı ve kolaylıkla "iğfal" edilebilecekleri endişesi belirtilmekte ve esasen "pek cahil" ve eğitimsiz bu nüfusun zararlı eğilimlere tevessül etmelerinin önlenmesi amacıyla Sünnî İslâmî inancın öğretilip takviye edilmesi gereği vurgulanmaktadır. Böyle bir kültürel-dinsel politikanın uygulanması konusunda yerel idarecilerin raporlarında başlıca üç yöntem önerildiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi ve Sivas vilayeti için önerileni, Alevî köylerinden imamların vilayet merkezinde bulunan darülmuallimînde (öğretmen okulu) Sünnî akideleri ve modern eğitim metodlarını (usûl-i cedîd) öğrenip bunları köylerinde uygulamaları idi. Muhtemelen aynı yöntemi tatbik etmek üzere 1880-81'de Dersim'de bir darülmuallimîn açılmasına karşılık iki yıl boyunca bir tek öğrencinin dahi bu okula başvurmaması üzerine darülmuallimîn kapatılmak zorunda kalmıştır. Diğer bir yöntem, yapım masrafları ve muallim maaşları doğrudan doğruya Maarif Nezareti bütçesinden karşılanmak üzere devlet okullarının inşa edilmesiydi. Bu uygulamanın 1890'lı yıllarda özellikle Antakya ve Lazkıyye Nusayrîlerine yönelik gerçekleştirildiğini biliyoruz. Kronik malî darboğazlar içinde bulunulmasına karşın

devlet kaynakları kullanılarak Antakya ve Suriye kıyı şeridi boyunca köylerde okul açılmasındaki zorlayıcı temel etken, Protestan misyoner etkinliklerinin yörede somut olarak başarılar kaydetmesi olmuştur (Somel, 1995: 152-153). Üçüncü bir tür uygulama, okul açmak yerine Sünnî ilmihallerinin ve Kuran cüz'lerinin devlet tarafından büyük sayılarda bastırılıp köylerde parasız dağıtılmasıydı. 1880'li yıllarda merkezî idare, Dersim yöresi köylerinde dağıtılmak üzere Kürtçe ve Türkçe iki dilli olmak üzere dinsel metinler bastırıp dağıtmıştır.

Yukarıda sayılan "Sünnîleştirici" önlemlerin gerçekten başarılı olduğuna ilişkin tek veri Nusayrîlere dairdir. Umumî müfettiş Şakir Paşa'nın raporlarına göre Antakya bölgesindeki Alevîlerin önemli bir kısmı "tashih-i itikad ederek" Sünnîliğe geçmiştir. Ancak yine aynı raporlardan, Antakya'nın Sünnî ağaları ve eşrafının o zamana değin köleliğe benzer sömürü koşullarında çalıştırdıkları Nusayrî ırgatların Sünnîliğe geçmesinden pek de hoşnut kalmadıklarını, ve bu gelişmeyi mevcut toplumsal düzene bir tehdit olarak algılamalarından dolayı İskenderun kaza müftüsünün ihtida eden Alevîlerin Sünnîliğini tanımaya yanaşmadığını öğrenmekteyiz.

19. yüzyıl Osmanlı idaresi ile Alevîler arasındaki karşılıklı güvensizlik duygusunun derecesi Tokat mutasarrıfının İstanbul'a yollamış olduğu bir yazıda açıkça görülmektedir. Buna göre, bölge köylüsü devlete vergi öderken veya askere alınırken âdeta bir düşman idaresine teslim olurcasına davranmaktaydı. Mutasarrıfa göre, devlete husumet hisseden böylesi bireylerin askerliğine de güvenilemezdi, ve dolayısiyle yöre insanlarının "hurafelerden tahlisi", yani Sünnîliğe kazandırılıp devlete bağlılığının sağlanması hayati bir meseleydi. Bir diğer yabancı gözlemci, F. von Luschan, Fethiye bölgesi Alevîlerinin benzeri biçimde vergi ve askerlik yükümlülüğünden kaçınma eğilimini teyid etmektedir (Birdoğan, 1994: 155). Osmanlı devlet düzeninden uzak durma olgusu yargı düzeyinde de görülmekteydi. Osmanlı medenî hukuku Sünnî Hanefîliğe dayandığından dolayı Alevî cemaatleri kendi içlerinde ortaya çıkan cürüm vakalarını mümkün mertebe kendi içlerinde çözmeye çalışırlardı. Ancak sorun cemaat dahilinde çözülemediğinde, çok zorunlu hallerde kadıya başvuruluyordu (*age.*: 62, 180).

Yezidîler

Bünyesinde Zerdüşdîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi kurumsal dinlerden ögeler barındıran ve Anadolu'nun herhalde eski devirlerinden kalma yerel dinsel uygulamalarını da içeren Yezidîlik 19. yüzyıla gelindiğinde Diyarbekir, Van ve Musul vilayetlerinin kırsal kesimiyle sınırlanmıştı. "Şeytana tapma" iddiasıyla komşu Müslüman toplulukların ve zaman zaman Osmanlı idaresinin ağır baskılarına ve cebren Sünnîleştirme kampanyalarına maruz kalan Yezidîler ancak 1847'de İngiltere elçisi Canning'in müdahaleleri sonucunda belirli bir dönem kendi hallerinde bırakılmışlar ve askerlik yükümlülüğünden muaf tutul-

muşlardı. 1890'lara gelindiğinde II. Abdülhamid yönetiminin Yezidîlere yönelik yeni bir Sünnîleştirme siyasetine giriştiğini görmekteyiz. Ferik Ömer Paşa'nın 1892'de yürüttüğü askerî bir kampanya yoluyla Yezidîlere zorla İslâmiyet kabul ettirilmeye çalışılıyordu. Baskılara karşı direnen Yezidî reislerinin bir bölümü hapse atılmış, diğerleri ise sürgün edilmiştir (Empson, 1928: 24-25, 89-91; Somel, 1995: 157).

Bunun yanısıra eğitime dayalı metodlarla Yezidîlerin askerlik hizmetine alıştırılmaları ve aralarında İslâmiyetin geçerli kılınması amaçlanmıştır.Bu konuda iki planın söz konusu olduğunu biliyoruz. Musul ve Hakkâri yöresi Yezidîlerine yönelik olarak 1892'de, umumî müfettiş Şakir Paşa'nın arzı üzerine Bab-ı Âlî'nin aldığı kararla Dersim bölgesinde özel okullar açılması kabul edilmiştir. Bu okullarda Yezidî çocuklar "bazı mertebe gâyâta mazhar edilerek" Osmanlı terbiyesi alacaklardı. Öte yandan, 1892'de sünnîleştirilmiş olan Yezidîlerin çocukları için Musul vilayeti dahilinde birçok İbtidaî mektebi açılması istenmiştir. Bu planın finansmanı için Musul valisi, vilayetin maarif vergisi gelirlerinin tümünün birkaç yıl için bu okullara tahsis edilmesini İstanbul'dan talep etmişti. Söz konusu planın gerektirdiği öğretmen kadrosunun uzun vadede bölgeden sağlanması için de, Yezidî cemaatinin kutsal mekânı, bir tür kâbesi olarak kabul edilen Şeyh 'Adî tapınağının bir darülmuallimîne dönüştürülmesi önerilmiş, ve Bab-ı Âlî tarafından da kabul edilmiştir (Somel, 1995: 157, 158).

Kriptohıristiyanlar

Resmî belgelerde ve kamusal yaşamlarında Müslümanlıkları aşikâr olup özel yaşamlarında ise Hıristiyan inanış ve geleneklerini sürdüren topluluklara "gizli Hıristiyan" anlamına gelen Kriptohıristiyan terimi kullanılmaktadır. Farklı yüzyıllarda ve birbirinden ayrı bölgelerde haklarında kayıtlara rastlanan bu "iki-yaşayışlı" nüfus gruplarının hangi koşullarda veya ne gibi nedenlerden ötürü bu tarz bir yaşayışı seçtikleri konusunda tarihçiler arasında kesin bir görüş birliği yoktur. 19. yüzyılda Batılı yazarlar "Şark Meselesi" retoriği çerçevesinde Kriptohıristiyanlık olgusunu, Anadolu ve Balkanlar'ın Bizans'tan kalma otokton Hıristiyan halklarının Müslümanlığa karşı yüzyıllardır süren bir "kültürel direnişini" temsil ettiği yaklaşımıyla ele almışlardır. Ancak bu görüşün romantikliği barizdir. Osmanlı fütuhatı sonrasında yeni işgal edilmiş topraklardaki yerli Hıristiyan ahaliden bir bölümü çoğunlukla dünyevî saiklerle (fütuhat öncesindeki imtiyazlı toplumsal konumunu korumak, cizye vergisinden kurtulmak) Müslümanlığa geçmiş, bu davranıştaki din-dışı nedenlerden ötürü muhtemelen ihtida sonrasında da kendini içten içe Hıristiyan olarak hissetmiş olmalıdır. Ancak bu tarzda Müslüman olan ailelerin ikinci ve özellikle üçüncü kuşaktan sonra gelenlerinde Hıristiyanlık törelerinin İslâmî gündelik yaşam içinde giderek silinmiş olması beklenir. Belirli devrelerde yer yer görülebilen zorla Müslümanlaş-

tırma uygulamalarında ise (özellikle güney Arnavutları arasında) yeni Müslüman olanlar İslâmlığın Bektaşilik tarzı senkretik yorumlarını benimsemeyi tercih etmişlerdir. 19. yüzyıl Kriptohıristiyanlık vakalarının nasıl ortaya çıktığını açıklamak ise zordur. Pontus Kriptohıristiyan toplulukları, zaten Rum Hıristiyan çoğunluğun yaşadığı bir yörenin içinde serpiştirilmiş bir halde bulunuyorlarsa bu fenomeni bir Hıristiyan kültürel direnişi olarak açıklamak iyice zorlaşır. Arnavutluk, Girit ve Kıbrıs'ta görülen Kriptohıristiyanlık vakaları ise imparatorluğun periferisinde bulunan kırsal nüfus grupları arasında merkezî idarenin yeterince nüfuz edememesinin belirtileri olarak varsayılabilir (Karaca, 1993: 126-128; Somel, 1999).

Osmanlı idaresinin Kriptohıristiyan nüfus gruplarının varlığı hakkında yakinen bilgi sahibi olduğu muhakkaktır. Ancak bu konuda arşiv belgesi bulmak büyük oranda şans işidir. Sözü geçen topluluklar devlet açısından ciddî problemler çıkarmadıkça merkezî idare Kriptohıristiyanları genellikle görmezlikten gelmiştir. Bir topluluğun yalnızca resmen bile olsa Sünnî İslâmiyeti benimsemesi devlet açısında siyasal sadakat için yeterli bir koşul oluşturmaktaydı. Bunun ötesinde söz konusu periferik toplulukların kendi içlerinde sürdürdükleri ibadetin niteliği hakkında Osmanlı idaresi pragmatik bir tutum içindeydi. Ancak bir Kriptohıristiyan topluluk "gerçek" inancını açıklayarak askerlik yapmayı da reddettiği zaman bu durum devlet tarafından otoriteye karşı bir isyan, bir direniş olarak algılanıyordu. Böylesi bir gelişmeyi genellikle arşiv vesikalarından takip edebilmekteyiz. Bu tarz "isyan" vakaları Osmanlı idaresini oldukça korkutmaktaydı, zira bir topluluğun kendini Hıristiyan ilan edip devletin bu eyleme karşı önlem alması çoğunlukla Avrupa büyük devletlerinin diplomatik müdahalelerine yol açıyordu. Batılı bir devletin diplomatik himayesine girmek isteyen herhangi bir nüfus grubunun kendini aslen Hıristiyan olarak ilan etmesi ve bu eğilimin dalga dalga Müslüman toplumu içinde yaygınlaşma olasılığı devlet yöneticilerini endişelendirmekteydi. Kriptohıristiyanlık vakalarının özellikle 19.yüzyılda, yani Osmanlı Devleti'nin Hıristiyan düvel-i muazzama karşısında diplomatik güçsüzlük devresinde zuhur etmesi bu bağlamda dikkat çekicidir.

Kriptohıristiyanlık hadiselerinin en fazla bilineni Pontus Ardasa (Gümüşhane) bölgesindeki Krumlular (Kromni) vakasıdır. 1856 Islahat Fermanı ilan edildiğinde sözü geçen bölgenin Kriptohıristiyanları Yunan ile İngiliz konsoloslukların ve Bab-ı Âli'ye başvurup kendilerinin görünürde Müslüman olarak kayıtlı olmalarına karşılık gerçekte Hıristiyan olduklarını beyan etmişlerdir. Büyük devletlerin diplomatik baskısı sonucunda Osmanlı idaresi, istemeyerek de olsa, bu kişileri vergi defterlerine "irtida etmiş Müslüman" sıfatıyla kaydetmiş, ve ancak II. Meşrutiyet döneminden sonra Krumlular resmen Hıristiyan olarak tanınmışlardır. Osmanlı Devletinin bu konudaki tavizkâr tavrının temel nedeni bu olayın Avrupa devletlerinin fazlasıyla gözleri önünde cereyan etmiş olması-

dır. Buna karşın, uluslararası bir hadise haline gelmeyen başka Kriptohıristiyan vakalarında ise idarenin tutumu farklı olmuştur (Bryer, 1988).

Arnavutluk Elbasan sancağına bağlı Eşbat (Shpat) bölgesinde Kriptohıristiyan bir köylülüğün varlığı 1840'lara kadar geri götürülebilmektedir. Ancak bu grubun kendini açıkça Hıristiyan olarak ifade etmesi Kırım savaşının başlangıcında (1853) olmuştur. Büyük bir olasılıkla askere alınmaları sözkonusu olduğunda, Kriptohıristiyan köylülerin en yaşlısı temsilci olarak yerel makamlara giderek Hıristiyan olduklarını belirtmiş ve bu durumun resmen tasdikini talep etmiş, ancak kendisi hapse atılmıştır. 1861 yılına ait bazı resmî yazışmalarda, Eşbat bölgesinde yaşayan Müslümanların "derin bir cehalet" halinde bulunup en basit İslâmî vecibelerden bile habersiz oldukları belirtilmekte ve bu yörelerde Sıbyan mektepleri açılıp yöre çocuklarına Kuran cüzleri yollanması gereğine işaret edilmekteydi. Bundan 28 yıl sonra ise Eşbat Kriptohıristiyanlığı Osmanlı belgelerinde sarih biçimde bir "gizli hıristiyanlık" olgusu olarak belirtilerek karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bölgedeki iki köyün ahalisi Latin rahipler tarafından "kandırılarak" askerlik hizmetinden kaçınabilmek amacıyla tanassur etme eğilimindeydiler. Diğer taraftan bu belgelerde sözü geçen köylülüğün resmen Müslüman görünmekle birlikte gerçekte kendi aralarında Hıristiyanca yaşadıkları, buna karşın şimdiye değin askerliklerini düzenli olarak ifa ettikleri açıkça vurgulanmaktaydı. II. Abdülhamid idaresi bu Kriptohıristiyan kitle dahilinde bir yandan İslâmî inancın takviyesi, diğer taraftan ise bu köylerle merkezî yönetim arasında daha yakın bir bağ oluşturmak amacıyla, Sıbyan mektepleri açılması ve yöreye ulemadan hocalar gönderilmesi türü eğitimsel, ve bölgede nahiye birimleri oluşturulup yerel katılımın sağlanması doğrultusunda idarî tedbirler öngörmüştür. Ancak 1897'ye gelindiğinde, gerçekleştirilmesi öngörülen bu tedbirlerin başarısızlığı ortaya çıkmıştır. Dönemin Elbasan mutasarrıfı bölgenin Kriptohıristiyanlarına, şayet Müslüman iseler doğru dürüst askerlik yapmaları, yok eğer Hıristiyanlığı tercih edeceklerse askerlikten muafiyet vergisini ödemeleri konusunda baskı uygulayınca, Eşbatlılar diplomatik himaye elde etmek ve böylelikle bu yükümlülüklerden kurtulmak gayesiyle Avusturya-Macaristan ve Papalığa başvurup Katolik kilisesiyle üniyatlık ilişkisine (yani şark kiliselerine özgü olan ayinler korunurken papalığın dinsel otoritesine tâbi oluş) geçmek istemişlerdir. Ancak, Avusturya-Macaristan'ın baskılarına karşın, Fener Patrikhanesi ve Rusya'nın desteğine sahip Osmanlı idaresi Eşbatlılar arasında görünen üniyatlık eğilimlerine direnebilmiştir. İlginçtir ki Arnavutluk 1912'de bağımsız olduğunda Eşbat Kriptohıristiyanlarının önemli bir bölümü Müslüman olduklarını beyan etmişlerdir (Somel, 1999).

Kriptohıristiyan özelliğine sahip dinsel topluluklar, diğer dinsel cemaatlerden farklı olarak tarihsel açıdan "arızî" bir nüfus kategorisi oluşturmaktadır. Burada tanımlanabilir bir inanç-mezhep dizgesi yerine daha üst bir otoriteye yönelik bir gizlilik tavrı söz konusudur. Bu gizlilik tutumunun ortaya çıkış etkenle-

ri de tarihsel koşullara göre farklılıklar arz etmektedir. Ancak görülen başat eğilim, bu etkenlerin dinsel-aşkın dürtülerden ziyade maddî çıkarlara, pragmatik yaklaşımlara dayanıyor olmasıdır.

Sosyolojik nitelikli periferik gruplar

İmparatorluğun genelde ulaşılması zor, deniz kıyılarından uzak, içrek dağlık kesimlerinde veya çöllerinde yaşayan, kabilesel toplum ilişkilerini sürdüren ve yerleşik hayat düzenine tam veya hiç geçmemiş demografik grupları arasında Osmanlı Devleti mülkî otoritesini tesis etmede her zaman zorlanmış, ve sıklıkla başarısızlığa uğramıştır. Bu konuda bir istisna, ücra bölgelere iskan edilmelerine ve aşiret yapısına sahip olmalarına karşın devlet idaresiyle yakın bir ilişki içinde kalan Kafkasya muhacirleridir. Bu nedenle bu yazıda Kafkasya muhacirlerine değinilmeyecektir.

Esasen sosyolojik nitelikli periferik gruplar ile merkezî idare arasında, Osmanlı Devletinin bürokratik bir imparatorluğa dönüşmesinden beri daimi surette karşılıklı bir güvensizlik varolmuştur. Bu tür nüfus grupları merkezî idarenin otoritesi altına girdiklerinde zorla yerleşikliğe geçirilmelerinden ve kendilerinden vergi ve asker alınma olasılığından çekinmekteydiler. Öte yandan, genelde ağır sefalet koşullarında yaşayan bu demografik gruplar, karınlarını doyurma amacıyla yerleşik köylere ve yolcu ve yük kervanlarına saldırılar düzenlemelerinden ötürü mülkî idare bu periferik kesimleri sivil güvenliği tehdit edici tehlikeli unsurlar olarak kabul etmekteydi. İmparatorluğun gerek Balkan kesiminde, gerekse Anadolu'da ve Arabistan bölgelerinde bulunan bu tür gruplar içinden Kige (Gheg) Arnavutları, Arabistan Bedevîleri, ve siyasî önemi 1878 sonrasında iyice artan Kürtler ele alınacaktır.

Osmanlı Devleti'nin sosyolojik nitelikli periferik gruplarla olan ilişkisinde dikkate alınması gereken bir boyut, sözü geçen unsurların yaşadıkları siyasal coğrafya ile yakından bağlantılıdır. Kige Arnavutlarının yakın çevrelerinde Bulgar, Rum, Sırp ve Karadağlı Hıristiyan nüfus kitleleri bulunmaktaydı, ve 18.yüzyıldan sonra giderek artan Hıristiyan eşkıya ve isyan hareketlerine karşı Bab-ı Âlî Arnavut kabilelerini *başı-bozuk* kuvvetler halinde bu tür Hıristiyan silahlı eylemlerine karşı yönlendirmiştir. Benzeri biçimde Kürt aşiretleri 1880'lerden itibaren, komşu oldukları Ermeni nüfus bünyesinde ortaya çıkan milliyetçi gerillalara karşı harekete geçirilmiştir. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin Kige Arnavutlarıyla ve Kürtlerle bir "çıkar ortaklığı" söz konusuydu. İstanbul açısından bu yerel aşiret unsurlarının kullanılması ilgili bölgelerin askerî denetimi açısından "pratik ve ucuz bir çözüm" teşkil ederken, herhangi bir sivil disiplinden yoksun bu unsurlar açısından "asayişin sağlanması" silahlı veya silahsız Hıristiyan nüfusun talana uğraması anlamına gelmekteydi. Diğer taraftan ise devletin Kige Arnavutları ve Kürt aşiretleriyle olan bu ilişkisi, merkezî idarenin sözü geçen unsurlar

üzerinde sınırlı ölçülerde de olsa bir müdahalesine olanak vermekteydi. Bu çerçevede Osmanlı idaresi Bedevîler üzerinde herhangi bir denetim veya müdahale olanağına sahip olmamıştır. Yukarıdaki örneklerin aksine olarak Osmanlı Devleti ile Bedevîler arasında herhangi bir "ortak düşman" söz konusu değildi. Bedevîler, geri çekilebilecekleri uçsuz bucaksız çöllerin de varlığı dolayısiyle İstanbul açısından hiçbir biçimde kontrol edilebilir bir unsur olmamıştır.

Kige Arnavutları

Kige Arnavutları Osmanlı döneminde "Kigalık" da denen, bugünkü Arnavutluk'un kuzey yarısındaki İşkodra yöresini ve Karadağ, Kuzeybatı Makedonya ile günümüz Kosova bölgesini içeren sahada yaşıyorlardı. Bu unsur, sözü edilen coğrafyanın güneyinde bulunan Tosklara nispetle aşiret geleneklerini kuvvetle koruyabilmiş, 19.yüzyıla değin merkezî otoriteye doğrudan tâbi olmamış ve kendi içinde özerk askerî kabilesel üniteler olan bayraklar halinde örgütlenmiş idi. Tanzimat reformlarının taşra sathında uygulanması süreciyle yüzyüze gelen Kige Arnavutları, bu ıslahat önlemleri dolayısiyle idari merkezileşme ve yerel feodal beylerin ve kabile reislerinin yetkilerini kaybetme olasılığından ötürü 19.yüzyıl modernleşmesi ve mülkî kurumların bölgelerinde yer etmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Osmanlı idaresi İşkodra, Debre ve Kosova yörelerinde ne ciddi anlamda vergi toplayabilmiş, ne de nüfus sayımı yapabilmiştir. Bölgede nizamiye mahkemeleri kurulamamış olup, dağlık köylerde kan davası esasına dayalı geleneksel Dukagin kuralları şeriat kanunlarına baskın çıkmaktaydı. Yerel aşiretler açısından, kendi kabile reisleri hariç tek kabul ettikleri otorite Osmanlı padişahının şahsıydı (Külçe, 1944).

Tanzimat döneminde (1860'ların ilk yıllarında), özellikle İşkodra yöresinde yaşayan dağlı kabileler arasında Sünnî İslâmiyeti güçlendirmek ve kabile geleneklerini törpülemek amacıyla kırsal kesimde Sıbyan mektepleri kurulmuştur. Bu uygulama II. Abdülhamid devrinde de devam etmiştir (Somel, 1997: 451). 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı ve Berlin Kongresi, Balkanlarda Osmanlı hükümranlığının bundan böyle çok uzun bir süre devam etmeyeceğinin bir işareti olmuştur. Özellikle Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan gibi komşu Balkan devletlerinin olası bir Osmanlı parçalanmasında kalan Balkan topraklarını, ve bu arada Arnavut nüfusu da aralarında paylaşmaları ihtimali Arnavutlar açısından korkutucu bir senaryoydu. 1878 ve sonrasında özellikle güney Arnavutları arasında gelişen milliyetçilik böyle bir kaygının ürünüydü. Bu kaygı kuzeydeki Kige Arnavut aşiretleri arasında 1897-98 yıllarında gözle görülür hale gelmiştir. Bu yıllarda İpek ve Debre'de biraraya gelen aşiret reisleri ve toprak sahipleri Osmanlı Devleti'nden idarî özerklik ve Arnavutça eğitim özgürlüğü talebinde bulunmuşlardır. Ancak Bab-ı Âlî bu talepleri kabul etmemiştir (*agm.*: 454).

Bedevîler

Kuzeyde Urfa, Mardin ve Musul, batıda Halep, Şam ve Kudüs hatlarının, doğuda ise Fırat nehrinin çevrelediği ve Arabistan yarımadasının güney kenarındaki Hadramut bölgesine değin uzanan, alan olarak bugünkü Türkiye Cumhuriyeti yüzölçümünün kabaca üç mislini bulan genişlikteki dikdörtgen çöl sahasında 20. yüzyıla değin hiçbir yerleşik devlet sürekli bir hakimiyet kuramamıştır. Hicaz ve Yemen'in belli başlı şehir ve kasabaları haricinde anılan bölge bedevî konfederasyonlarının kontrolü altında bulunuyordu. Halep, Şam, Kudüs, Bağdat gibi merkezler arasında kervan taşımacılığı, bedevîlerin saldırı olasılığı dolayısiyle her bir kervana tahsis edilen zaptiye eskortlarına karşın güvenlikten yoksundu. Buna ilaveten bedevîler yerleşik tarımsal nüfusa talan amaçlı olarak saldırmakta ve bazı olağanüstü hallerde (kuraklık veya kıtlık koşulları, merkezî otoritenin zayıflığı) Şam, Halep, Diyarbekir gibi büyükçe merkezlere dahi yanaşabilmekteydiler. Mekke ve Medine'ye yapılan hac yolculukları da benzeri biçimde bedevîlerin çölden akın etmesi ihtimaliyle gölgelenmekteydi.

Bu sayılan hususlar Osmanlı sosyal ve ekonomik yaşamı açısından çok yönlü zararlara neden olmaktaydı: Öncelikle, yük ve yolcu kervanlarına yapılan hücumlar Suriye ve Irak bölgesinin yerleşik ekonomisine ciddî zararlar vermekteydi. Bu zararın bir ölçüde telâfisi gayesiyle yerel idareler bedevîlere, akınlarını durdurmaları karşılığında düzenli para ödemeleri yapmaktaydılar. Ancak yapılan ödemeler sonrasında bir saldırının gerçekleşmeyeceği garanti değildi. Diğer taraftan Suriye, Filistin ve Irak'ın tarımcı köylerine yapılan tecavüzler bu bölgelerin tarımsal ekonomisi için bir yıkım teşkil etmekteydi. Gerçekleşen bir bedevî saldırısı sonrasında zaptiye birlikleri her ne kadar saldırganların peşine düşse bile bedevîler izlerini kolaylıkla uçsuz bucaksız çölde kaybettirmekte başarılı olmakta ve güvenlik kuvvetleri fazla birşey yapamamaktaydı. Bedevîlerin soygun amaçlı olarak hac kervanlarına saldırması ise Osmanlı Devleti açısından özellikle sakıncalı bir durum teşkil etmekteydi. Zira İslâm halifesi olan Osmanlı padişahı sahip olduğu "Hâdimu Haremeynü'ş-Şerîfeyn" (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı) sıfatıyla dünya Müslümanlarının hac farizasını yerine getirebilmesi için gerekli olan güvenlik koşullarını sağlamaktan âciz imişçesine bir konuma düşmekteydi, ki bu Sünnî Osmanlı Devletinin bir İslâmî güç olarak prestijine de zarar vermekteydi.

Yukarıdaki zorlayıcı nedenler dolayısiyle Osmanlı idaresi bedevî meselesi konusunda belirli önlemler almaya çalışmıştır. Bunlardan başlıcası bedevîlerin kademeli olarak yerleşik tarımsal yaşama geçirilmesiydi. Bu konuda II. Abdülhamid idaresi somut adımlar atmış, ve Suriye ile Kuzey Mezopotamya bölgelerinde çöle komşu alanlarda bedevî kökenli yeni yerleşikliğe geçmiş nüfuslardan oluşan köylerin meydana getirdiği bir tarımsal şerit geliştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu girişim çok sınırlı bir düzeyde gerçekleştirilebilmiştir. Sunulan çeşitli

teşvikler ve vergi muafiyetlerine karşın bedevîlerin pek az bir kısmı için yerleşik yaşam bir çekiciliğe sahipti. Üstelik kendilerine mahsus bir aşiret ethosuna sahip bedevîler açısından yerleşiklik ve tarımcılıkla geçinmek asalete ve özgür insanlara yakışmayacak, daha ziyade kölelere uygun uğraşılardı. Bu anlamda bedevîler yerleşik köylülüğe aşağılamayla karışık bir acıma duygusuyla bakıyorlardı (El-Hatib, 1326; Oppenheim, 1900).

Osmanlı Devleti'nin bedevî tehdidini önlemek üzere aldığı bir başka önlem, bedevî reislerine paşa, kaymakam gibi makam ve rütbeler tevcih ederek bu kesimin yerel idare ile temas halinde kalmalarını sağlamak ve böylelikle de yerleşik alanlara yönelik olası akınları önlemekti. Bu tedbir, aşiret reisleri arasında farklı farklı sonuçlara yol açmıştır. Bazı aşiretler gerçekten saldırılarına azaltmışlarsa bile diğer başka bedevî aşiretlerde bu önlemin bir etkisi olmamıştır (Oppenheim, 1900).

Bu tedbirlerin yanısıra II. Abdülhamid idaresi 1892'de İstanbul'da *Aşiret Mektebi* açmıştır. İbtidaî ve İdadî mekteplerinin karması niteliğine sahip bu eğitim kurumunun amacı, bedevîler ve aşiret yapısına sahip diğer demografik unsurların (Kürtler, Kige Arnavutları) reis çocuklarına sivil ve askerî özellikli eğitim vererek onlara, dünyanın sadece aşiretlerinden ibaret olmadığını göstermek, Ortodoks İslâmî değerler aktararak çocuklarda bir "yerleşik uygarlık" ahlâkıyla birlikte temizlik ve intizam kültürü oluşturmak, aşiretlerinin fevkinde bir padişah ve "uygar" bir bürokratik devlet otoritesinin varlığını anlatmak ve bu otoriteye itaat ve sadakat bağlarını güçlendirmek, reis çocuklarına Türkçe, Fransızca ve pozitif bilim dersleri okutarak bunlar arasında maddî ilerleme değerlerini benimsetmek, kısacası aşiret reis çocuklarından birer iyi terbiye ve eğitim görmüş "Osmanlı" bireyi yetiştirmekti. Bu okuldan mezun olanlar yerel kaymakam, müdür veya jandarma kumandanlıklarına atanmaktaydılar (Ergin, 1977; Rogan, 1996). *Aşiret Mektebi* 1907'de kapanmış olmasına karşın, Arabistan'da ve Yemen'de bulunan görgü tanıkları bu okulun mezunları üzerinde yaratmış olduğu kuvvetli etkiyi belirtmişlerdir (Senî, 1326). Ne var ki bu okuldan mezun olan aşiret reis çocuklarının sayısı bir kaç yüzü geçmemiş, dolayısiyle de bedevîler ve diğer aşiretler arasındaki etkisi sınırlı kalmıştır.

Osmanlı idaresinin bedevîlere yönelik aldığı diğer bir güvenlik önlemi, 19. yüzyıl boyunca Kafkasya'dan imparatorluğa göç eden Çerkes muhacirlerin bir bölümünü Halep-Şam-Maan hattı boyunca iskan ederek çölden gelecek akınlara karşı bir tür güvenlik hattı oluşturması olmuştur.

Kürtler

Doğu Anadolu ve Kuzey Irak bölgesinin başlıca etnik unsurlarından biri olan Kürt aşiretlerinin Osmanlı egemenliği altına girmesi 1514 Çaldıran savaşı sonrasına rastlamaktadır. Ancak bu egemenlik, Kige Arnavutlarının durumuna

benzer bir biçimde, 19.yüzyıla değin devletin taşra sathında doğrudan doğruya bir yönetim kurması anlamına gelmemiştir. Tersine, imparatorluğun çekirdek bölgelerinde uygulanan timar sistemine dayalı sancak yönetimi yerine, yerel aşiret beylerinin geleneksel yetkilerine dokunmayan hükümet sancakları ve yurtluk-ocaklık düzenlemelerine gidilmiştir. Bu çerçevede Kürt aşiretleri Osmanlı Devleti'ne bağlı olmakla birlikte gerçekte yarı bağımsız bir yaşam sürdürmüşler, ve devlet otoritesi Erzurum, Diyarbekir, Van gibi büyükçe bazı yerel kentsel merkezler dışında Doğu Anadolu ve Kuzey Irak taşrasına fazlaca nüfuz edememiştir. Hatta Kerkük, Erbil ve Süleymaniye yörelerini kapsayan Şehrizor eyaletinde Osmanlı varlığı 17. yüzyıldan sonra neredeyse sembolik bir düzeyde kalmıştır.

19.yüzyıla gelindiğinde Mahmudîler, Babanlar, Bedirhanîler gibi belli başlı büyük Kürt hanedanları Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ı devletten bilfiil bağımsız olarak yönetmekteydiler. Bu hanedanların bölgedeki gücü II. Mahmud ve Abdülmecid döneminde sürdürülen yerel âyânların etkisizleştirilmesi veya ortadan kaldırılması politikası sonucunda büyük oranda kırılmıştır. Ne var ki büyük hanedanların etkisizleştirilmesi bölgede ciddî bir güç boşluğuna yol açmış, ve Tanzimat dönemi idaresinin ortaya çıkan bu güç boşluğunu dolduramaması dolayısiyle daha küçük aşiretler kontrolsüz kalıp bölgede büyük çapta asayişsizliğe ve yerleşik Türk ve Ermeni nüfus açısından can güvenliği eksikliğine sebebiyet vermişlerdir.

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı ve bunu sonuçlayan Berlin Kongresi kararları neticesinde Anadolu'daki *vilayât-ı sitte*de (Erzurum, Sivas, Van, Mamuretülaziz, Diyarbekir, Bitlis) yerli Hıristiyanların bölgedeki Müslüman aşiretlerin saldırılarından korunması ve bölgede idari reformlar yapılması meseleleri uluslararası sözleşme hükmü haline getirilmişti. Bundan sonra Osmanlı Devleti'nin çöküşüne değin geçen son kırk yıllık devrede Doğu Anadolu bölgesi merkezî idare açısından hayatiyet taşıyan bir alan durumuna gelmiştir. Bölgedeki Kürtlerin mülki otoriteye tâbi hale getirilmeleri gelecekte Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu'daki siyasi varlığı açısından temel bir önem arzetmeye başlamıştır. Zira sözü edilen altı vilayette yaşayan etnik unsurlara hakim olunamaması durumunda, bölgeyle stratejik açıdan ilgilenen Rusya ve İngiltere gibi büyük güçler mevcut istikrarsızlık halinden faydalanarak kendi siyasi planlarını gündeme koyabilirlerdi. Bu çerçevede Abdülhamid idaresi açısından başlıca zorunluluk, büyük devletlerin diplomatik müdahalelerine vesile yaratmamak üzere Kürt aşiretleri üzerinde denetim kurmak ve Ermeni bağımsızlık hareketini önlemekti (Kodaman, 1987).

Konumuz olan Kürt aşiretlerinin denetim altına alınması meselesine ilişkin Osmanlı Devleti'nin uyguladığı önlemlerden birincisi, bölgede nahiye teşkilatını kırsal seviyede yaygınlaştırıp yerel aşiretleri mülkî otoriteye bağlamak girişimi olmuştur. Ancak, yeterli zaptiye ve askerî desteğe sahip olmayan yerel yöneticiler bu aşamada başarısız kalmışlar ve bölgedeki asayişsizliğe son verileme-

miştir. Daha ciddî ve kapsamlı bir adım *Hamidiye Alayları* düzenlemesi olmuştur. Bölgedeki askerî zaafını kabul eden ve bu durumun kısa vadede dışarıdan birliklerin aktarılmasıyla çözülemeyeceğini gören merkezî idare, Kürt aşiretlerini askerî bir düzene sokarak ve gerekli eğitimin verilmesi suretiyle "disipline etmeyi", Osmanlı idarî yapısına entegre etmeyi ve aynı zamanda da gelişen Ermeni ayrılıkçı harekete yönelik bir karşı denge oluşturmayı umuyordu. Bu bağlamda Hamidiye Alayları'na dahil edilen aşiret reislerine askerî rütbeler ve nişanlar tevcih edilmiş, büyük aşiretlerin reislerine "paşa" sıfatı dahi verilmiştir. Aşiret reis çocuklarının düzenli bir askerî eğitim görüp "iyi birer Osmanlı" olmaları için de Erzurum ve Bağdat yatılı askerî idadi mekteplerinde özel kontenjanlar tahsis edilmiştir (*age.*).

Ne var ki Hamidiye Alayları projesi Bab-ı Âlî'nin beklentilerini karşılamaktan uzak kalmıştır. Padişahın özel himayesine mazhar bu alaylar, bölgenin yerleşik Müslüman ve Hıristiyan halkına yönelik asayişsizliklerine devam etmişler ve daimi surette şikayetlere yol açmıştır. Mağdurların hakkını aramaya çalışan yerel mülkî idareciler, Yıldız Sarayı'nın aşiret alaylarının tarafında yer alması nedeniyle yerleşik halkı koruyamamışlardır. Bu anlamda Hamidiye Alayları ne devlet idarî yapısına entegre olmuş, ne de bölgede bir güvenlik ve istikrar unsuru haline gelebilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Kürt aşiretlerini denetim altına alma çabalarının bir diğer ayağını eğitime dair önlemler oluşturmaktaydı. Eğitim tedbirleri başlıca iki yaklaşım dahilinde ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, bölgenin kaza ve nahiyelerinde devlet tarafından açılan ilk okullar, ve diğeri ise, yukarıda da zikredildiği üzere, aşiret reis çocuklarına yönelik olarak kurulan *Aşiret Mektebi* idi. Bu okula önceden değinilmiş olduğundan burada sadece sözünü ettiğimiz ilk önleme bakılacaktır. Maarif-i Umumiyye Nezareti 1880'lerin başından itibaren Doğu Anadolu'daki altı vilayetin kaza ve nahiyelerinde ibtidai mektepleri açmaya başlamıştır. Dönemin eğitim programı gereğince çocuklar bu okullarda Türkçe bilgisi, temel Sünnî İslâmî ve ahlakî bilgiler, ve bunlarla bağlantılı olarak da halife-padişaha ve "devlet-i aliyyeye" sadakat değerlerini belliyorlardı. Öte yandan, şayet atanan muallim vazifesini ciddiyetle yaptığı takdirde bu okullarda öğrenciler disiplin, nizam, otorite ve maddî ilerleme nosyonlarını içselleştiriyorlardı. Ancak Doğu Anadolu'da açılan ibtidai mekteplerinin gerçekten yöre halkı arasında etkili olup olmadığı kayda değer bir sorundur. Çağdaş gözlemcilere göre devlet bütçesinden ayrılan ödeneklerle açılan bu okullar yöredeki aşiretler tarafından her zaman olumlu bir biçimde karşılanmıyordu. Örneğin Van gölünün kuzeyinde yaşayan Haydaranlı aşireti reisi, Patnos'da açılan ibtidai mektebini bir anlamda dıştan gelen bir gücün aralarına soktuğu yabancı ve istenmeyen bir unsur olarak algılıyordu (Lynch, 1901). Bu olumsuz bakışın gerisinde yatan çekince, esasen bir yerde kök salan devlet okulunu kısa sürede nüfus ve vergi memurlarının ve askere alma prosedürlerinin takip etmesiydi.

Sonuç

19. yüzyıl öncesinde toplumun düzenlenmesi anlamında nispeten sınırlı işlevler üstlenen Osmanlı Devleti, Tanzimat modernleşmesi ile birlikte imparatorluğun taşrasını da kapsayacak kapsamlılıkta merkeziyetçi düzenlemelere girişmişti. Merkezî otoritenin artan bir üniformite ve devrinin çağdaş yöntemleriyle imparatorluğun ücra yörelerine nüfuz etme süreci, mülkî idareyi, o zamana değin doğrudan doğruya devlet bürokrasisiyle "yüzleşmemiş" nüfus gruplarıyla karşı karşıya getirmiş olmalıdır. Mal ve nüfus sayımları, vergi toplanması ve düzenli asker alımı türü rutin yönetsel uygulamalara belki de ilk kez maruz kalan periferik nüfus grupları açısından devlet idaresinin bölgelerindeki varlığı, muhtemelen bir tür yabancı işgali benzeri bir olgu şeklinde algılanmış olmalıdır.

Öte yandan, imparatorluk dahilinde belirli bir intizam ve üniformite kurmaya çalışan reformcu bürokratik zihniyet açısından taşra nüfusunun dinsel ve sosyolojik heterojenliği muhtemelen bir sorun mahiyetindeydi. Buna ilaveten, Osmanlı Devleti'nin muhafaza ettiği ve hatta güçlendirdiği Sünnî İslâmî resmî kimlik çerçevesine uymayan inançlara sahip cemaatler "cehaletin karanlık vadilerine düşmüş" olmakla, boş-inana kapılmış olarak kabul edilmekte, ve bu insanların "eğitilmeleri" ve doğru inanca eriştirilmeleri devletin bir görevi olarak vurgulanmaktaydı. Bu cemaatler açısından bakıldığında ise, kendilerine yabancı ve uzak bir otoritenin giderek aralarına nüfuz ederek bir yandan düzenli olarak mal ve "kan vergisi" (askerlik) talep etmesi, öte yandan da kültürlerine ve inançlarına müdahalede bulunması söz konusuydu. Merkezî otoritenin empoze ettiği inanç ve kültür çerçevesi ise, sözü geçen cemaatlerin geleneksel inançlarını kapsayıcı veya bütünleyici mahiyette olmayıp, aksine reddedici nitelikteydi. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin kimliği ve tutumu, bu cemaatleri "marjinalize edici" sonuçlar yaratmıştır.

Yukarıda ele alınan topluluklara tekrar bir göz atılacak olursa, herhalde bu unsurlar arasında devlet müdahalesine en az maruz kalmış topluluk Caferî Şiîlerdi. Bunda hem güçlü bir kurumsal yapılanmanın, hem de İran gibi bir komşu devletin himayesi etkili olmuştur. Aynı şekilde, gerek devletin, gerekse komşu Kürt aşiretlerin ağır baskılarına ve katliamlarına maruz kalmış olan Yezidîlerin 19.yüzyılın sonlarında bile varlıklarını koruyabilmelerinde İngiliz himayesinin payı azımsanmamalıdır. Zeydîlerin başarısı, Yemen vilayetinin Osmanlı çekirdek bölgesinden coğrafik uzaklığı ve gösterilen silahlı direnişten kaynaklanmıştır. Bu direniş sonucunda Osmanlı Devleti, yerel Zeydî otoritesini tanımak zorunda kalmıştır. Bu örneklere kıyasla Alevîler, devlet otoritesine karşı daha savunmasız bir konumda idiler. Dersim bölgesinin nüfuz edilmesi zor dağlık yöreleri istisna edilecek olursa, merkezî idarenin Alevîler üzerindeki Sünnîleştirici etkisi doğrudan olmuş olmalıdır. Ancak, Anadolu Alevîliğinin günümüzdeki kültürel canlılığından da anlaşılacağı üzere, Osmanlı Devleti'nin Alevîlere yöne-

lik eğitimsel politikaları, bazı Nusayrî grupları hariç tutulacak olursa, pek de başarılı olmamış olmalıdır. Yani, reformcu Bab-ı Âlî bürokratlarının câhil ve boşinana kapılmış olarak gördükleri unsurlar, kendilerini koruyucu siyasî veya coğrafik faktörler bulunmamasına karşın, kültürlerini muhafaza edebilmişlerdir. Kriptohıristiyan unsurlar, zaten uyguladıkları gizlilik tutumu dolayısiyle yaşam ve inanış biçimlerini korumada bir problem yaşamamışlardır. Esas sorun, bir Hıristiyan güce dayanarak bu gizlilikten çıkma arzusu baş gösterdiğinde meydana gelmekteydi. Arızî nitelikli bu topluluklar, emellerine nail olduklarında veya Müslümanlığı "bütünüyle" benimsediklerinde bir topluluk olarak ortadan kalkacaklardı.

Sosyolojik nitelikli periferik gruplara baktığımızda, toplumsal yapı farklılığı ve coğrafik uzaklıktan kaynaklanan bu unsurların periferik olmaktan çıkarılması dinsel periferik gruplara nispetle daha zor olmalıydı. Merkezî otoritenin resmî kimliğinin daha laik veya hiç olmazsa farklı kültürel grupları daha kucaklayıcı bir hale gelmesi dinsel periferik grupları merkeze yaklaştırabilirdi. Ancak sosyolojik nitelikli periferik gruplar kendi içlerinde yapısal dönüşüme uğramadıkça (yerleşikliğe geçiş, aşiret yapısının dağılması) periferik kalmaya mahkûmdular. Osmanlı idaresi bu unsurlara yönelik, devlet açısından idarî olarak ve siyaseten aciliyet kesbettiği ölçüde yapısal müdahalelerde bulunmaya teşebbüs etmiştir. Bu anlamda bedevîler ve 1878 sonrasında Kürtlerin öncelikli unsurlar olduklarını söyleyebiliriz. Ne var ki her iki unsurda da kalıcı sonuçlar alınamamıştır.

Nihaî kertede, 19. yüzyılın modernleşmeci Osmanlı bürokrasisi açısından temel amaç bu dinsel ve sosyolojik nitelikli periferik unsurların "tashîh-i akaîdi","izâle-i cehâleti" ve "tarîk-i medeniyete îsâl"leri ile birlikte Osmanlı uygarlığına dahil edilmesiydi. Ne var ki 19. yüzyıl boyunca daimi siyasî, malî ve askerî sarsıntılar ve darbeler geçiren Osmanlı Devleti'nin kendine yüklediği bu *mission civilisatrice* için gerekli maddî ve askerî kaynaklara sahip olmadığı da ortaydı. Bu alanda II. Abdülhamid idaresinin elle tutulur bir başarısı, özellikle sosyolojik nitelikli periferik unsurlar arasında Osmanlı devlet eğitimini ve görgüsünü edinmiş bir elit yetiştirmesi olmuştur. Bu elit her ne kadar sayıca sınırlı kalmış dahi olsa, imparatorluğun 1918'deki dağılışına değin, Şerif Hüseyin gibi bazı istisnalar hariç tutulacak olursa, önemli ölçüde Bab-ı Âlî'ye sadık kalmıştır.

KAYNAKÇA

Abaza, Faruq Uthman (1986) *Al-Hukm al-Uthmanî fi'l-Yaman, 1872-1918*, Kahire.

Attiyah, Ghassan R. (1973) Iraq, *1908-1921. A Socio-Political Study*, Beyrut.

Birdoğan, Nejat (1994) *İttihat-Terakki'nin Alevîlik-Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey)*, Berfin Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Bab-ı Âli Evrak Odası Ayniyat Defterleri.

BOA Meclis-i Vükelâ Mazbataları.

BOA Yıldız Esas Evrak.

BOA Yıldız Mütenevvi Maruzat.

Bryer, Anthony (1988) "The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond", *Peoples and the Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900*, Londra.

Çetinsaya, Gökhan (1994) *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Yayınlanmamış doktora tezi, Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester.

Deringil, Selim (1991) "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1908), *IJMES*, 23.

Deringil, Selim (1990) "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq. A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams*, 30.

Empson, Ralph H.W. (1928) *The Cult of the Peacock Angel. A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistân*, Londra.

Ergin, Osman (1977) *Türk Maarif Tarihi*, cilt 3-4, Eser.

Göcek, Fatma Müge (1996) *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford University Press.

El-Hatib, Zeki (1326) "Tavtîn-i Aşâir", *Mülkiye*, 16.

Kadri, Doktor Hasan (1328) *Yemen ve Hayatı*, Dersaadet.

Karaca, Ali (1993) *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*, Eren Yay.

Kodaman, Bayram (1987) *Sultan II.Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara.

Kornrumpf, Hans-Jürgen (1980) "Die osmanische Herrschaft auf der Arabischen Halbinsel im 19.Jahrhundert", *Saeculum*, 31-4.

Külçe, Süleyman (1944) *Osmanlı Devrinde Arnavutluk*, İzmir.

Lynch, H.F.B. (1901) *Armenia: Travels and Studies II; The Turkish Provinces*, Londra.

Oppenheim, Max Freiherr von (1900) *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf. Durch den Hauran, die syrische Wüste und Mesopotamien*, Berlin.

Rogan, Eugene (1996) "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892- 1907)", *IJMES*, 28.

San'a (1296-1312) Yemen vilayet gazetesi, sayı 10-90, 248-646.

Senî, Abdülgani (1326) "Temdîn-i Aşâir", *Mülkiye*, 17.

Senî, Abdülgani (1325) "Yemen Memurları", *Mülkiye*, 6.

Serjeant, R.B. (1983) *Sana. An Arabian Islamic City*, World of Islam Festival Trust.

Simon, Rachel (1987) *Libya Between Ottomanism and Nationalism*, Klaus Schwarz Verlag.

Somel, Selçuk Akşin (1999) "The Problem of Crypto-Christians in Albania during the Hamidian Period", *South East Europe in History: The Past, the Present and the Problems of Balkanology*, Ankara Üniversitesi DTCF.

Somel, Selçuk Akşin (1997) "Ottoman Islamic Education in the Balkans", *Islamic Studies*, 36; ss. 439-464.

Somel, Akşin (1995) *Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reiches wahrend der Herrschaftsperiode Abdülhamids II (1876-1908)*, Hansel-Hohenhausen.

Peripheral population groups in the Ottoman reform period

This paper considers those demographic groups as "peripheral" which either remained outside of the predominant frame of the settled agrarian population, or were not integrated into the Ottoman administrative and political system due to their religious and cultural characteristics. The Ottoman Empire, in spite of the modernizing reforms throughout the 19th century, preserved certain traditional patterns of statecraft which considers this study. One of these was the policy to enforce Sunni Islam as an ideological means to strengthen political legitimacy among the population. The other was the program of keeping the population under control by imposing order and uniformity. The modernizing periods of the Tanzimat and the Hamidian autocracy continued to pursue these two patterns of internal policy, by merely "converting" them into the Enlightenment discourse of "civiliziation" and "education".

Looking at those population groups not fitting into these two frames, this paper offers the distinction of 1.) peripheral population groups with religious peculiarities, and, 2.) peripheral population groups with sociological peculiarities. The first category contains those communities which did not belong to any officially recognized community. These were mostly Islamic groups who did not accept the Sunni version of Islam (the Twelver Shia, the Zaidis, the Alevis) or who could be hardly considered as Muslims (the Yezidis, the Crypto-Christians). The second category consists of demographic groups who were surviving within the conditions of nomadism and displayed tribal social organization. Within this division three main population groups (Gheg Albanians, Kurdish tribes, Bedouins) are taken into consideration.

This study examines the government policies toward these two categories of peripheral population groups prior to the Young Turk Revolution (1908). The means of integrating these demographic groups into the Ottoman administrative and political system included sedentarization, followed by population census, taxation and military service. In ideological terms, the central administration tried to inculcate the Sunni Islamic belief as the "correct" belief among the non-Sunni population groups. Different means of education were applied to achieve this goal. It was an alarming circumstance for the Sublime Porte that

Protestant missionaries were active to proselytize the Alevis in particular. Ottoman administrators believed that the Sunnification of the Alevis would constitute an obstacle to their Christianization.

In general terms, these policies have been unsuccessful. The "long 19th century" was for the Ottoman Empire a period of political, financial and military crises and collapses. Under such conditions it was unrealistic to expect greater allocations of resources to pursue the above mentioned policies. On the other hand, the Ottoman educational policies have been partially successful to raise a narrow Ottomanized elite of tribal chieftains who acted in harmony with the policies of the Sublime Porte.

17. yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfuz ve mevkilerini yitirmeleri*

*Marc David Baer***

Osmanlı Yahudi elitlerinin toplumda büyük bir nüfuz sahibi oldukları ve 16. yüzyılda sarayda gayrimüslimlere açık olan mevkilere gelerek padişahla yakın ilişkiler kurdukları tarihçiler tarafından bilinmektedir. Saray hekimliği, danışmanlık ve diplomatlık benzeri bu mevkiler, Salomon Eskenazi gibi bazı Yahudilere, sözgelimi Venedikliler ile Osmanlılar arasındaki savaş ve anlaşma diplomasilerini yürütmek gibi ince işlerde ne kadar güvenildiğinin ve imparatorluğun en önemli şahsiyetinin, padişahın yaşamının bu kimselere gönül rahatlığıyla teslim edildiğinin bir göstergesidir. Bu adamlardan Jozef Nasi gibi bazıları Osmanlı hanedanının ve devlet adamlarının gözünde o kadar büyük bir önem taşıyorlardı ki, yüksek resmî makamlara getirilmişlerdi.

Ancak, 17. yüzyıla baktığımızda Yahudilerin konumunda önemli bir değişme olduğunu görürüz. 17. yüzyılda bir Jozef Nasi ya da Salomon Eskenazi çıkmamıştır. Bu yüzyıl, Osmanlı Yahudilerinin -gerek elitlerinin gerek de sıradan insanlarının- kaderinin bütünüyle tersine döndüğü bir dönüm noktası olmuştur. 1660'ların sonlarında Yahudiler genel olarak, başarılarının zeminini oluşturan iktisadî dayanaklarını yitirdiler ve Yahudi elitleri saraydaki ayrıcalıklı konumlarından mahrum kaldılar. Osmanlı toplumundaki bu büyük değişimin nedenini, tarihçilerin yaptığı gibi Yahudilerin hatalarında, Ortodoksların başarılarında ve o dönemde dünyanın içinde bulunduğu iktisadî ve siyasal koşullarda aramak

---

(*) Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi yönetici ve görevlileri araştırmam sırasında, Prof. Robert Dankoff, Prof. Cornell Fleischer, Prof. Jane Hathaway, Rıfat Bali ve Esra Özyürek Osmanlıca metinlerin çevrilmesinde ve bu makaledeki fikirlerin olgunlaşmasında bana yardımcı oldular. Elçin Gen ve Tansel Güney makaleyi Türkçe'ye çevirdiler. Hepsine katkılarından dolayı teşekkür ederim. Makaledeki olası tüm yanlışlık ve eksikliklerden elbette yalnızca kendim sorumluyum.

(**) Chicago Üniversitesi, Tarih Bölümü.

yerine, bu yazıda, Yahudilerin nüfuzlarını ve mevkilerini yitirmelerinde Osmanlıların da bizzat rol oynamış olduklarını göstereceğim. İstanbul'daki büyük 1660 yangınından sonra Osmanlıların izlediği siyaset ve hemen ardından Vâni Mehmed Efendi'nin IV. Mehmed'in hatipliğine atanması, Osmanlı Yahudilerinin zenginliğinin ve gücünün sona ermesinde etkili olmuştur. Osmanlılar Yeni Cami'nin yapımı için Yahudileri Eminönü'nden çıkartmış, ve Yahudilerin İstanbul'un Balat dışında kalan pek çok semtinde oturmalarını yasaklamıştı. Ayrıca saray hekimbaşılığı gibi daha önce Yahudilerin bulunduğu hassas ve önemli mevkilere Ortodoksları ya da İslâm'ı kabul etmiş kimseleri getirmişlerdi. Avrupa'yla sıkı ilişkileri olan, varlıklı ve eğitimli Yahudilerin sayısındaki azalma ve zengin, yetenekli, iyi bağlantıları olan Ortodoksların çoğalması, bu değişimin temel nedenlerini oluştururken, Osmanlıların Yahudilere karşı beslediği düşmanlık 1660'tan sonra daha da pekişerek Yahudilerin yerini Ortodoksların ve yeni Müslümanların almasına neden olmuştu.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki üç ana gayrimüslim cemaat -Yahudiler,[1] Ermeniler,[2] Ortodoks[3] Hıristiyanlar-, Müslüman yöneticilerin gözüne girebilmek için sürekli birbirleriyle rekabet içindeydiler. 16. yüzyılda ve 17. yüzyılın başlarında Osmanlılar hekimlik, tercümanlık, diplomatlık ve danışmanlık gibi önemli ve hassas saray mevkilerine diğer gayrimüslim gruplardansa Yahudileri getirmeyi tercih ediyorlardı.[4] Ancak, 1660 yılından itibaren Yahudilerin yerini Ortodokslar ve mühtedîler almıştı. Bu değişimin nedeni neydi? Osmanlı hanedanının ve devlet adamlarının en gözde gayrimüslim grubu olan Yahudilerin yerini, neden 17. yüzyıl sonlarında Ortodokslar almıştı? Neden Yahudiler saraydaki etkin konumlarını yitirmişlerdi? Tarihçiler bu değişimi Yahudilere ve Ortodokslara bağlarlar.[5] Bir zamanlar Batı Avrupa'yla sıkı ilişkilere sahip olma ayrıcalığını

---

1 Osmanlıların 17. yüzyılda kullandıkları Ermeni, Rum, Yahudi ve Müslüman kategorileri etnik ya da ulusal değil, dinsel kategorilerdi. Yahudi kategorisi altındaki insanlara, kökleri Bizans İmparatorluğuna dayanan Anadolu'daki ve Balkanlardaki Rumca konuşan Romanlar; Suriye-Filistin, Mısır, Irak gibi imparatorluğun Arap topraklarındaki Arapça konuşan *müsta'rib* Yahudiler; Kürtçe konuşan Yahudiler; İspanya (1492) ile Portekiz'den (1497) sürüldükten sonra imparatorluğa göç eden İspanyolca ya da Portekizce konuşan İberyalı Yahudiler; Orta Avrupa'dan gelen Almanca konuşan Yahudiler; ve Talmud (sözlü yasa) yerine yalnızca Tevrat'ı (yazılı yasa) esas alan Karahi Yahudileri dahildi.

2 18. yüzyıldan önce imparatorluktaki Ortodoks olmayan çoğu Hıristiyan Ermeni sınıfı altında toplanmıştı. Süryaniler de bunlara dahildi. Ermeni Protestan ve Katolik kiliseleri sırasıyla 18. ve 19. yüzyılda, Amerikalı ve Avrupalı misyonerler sayesinde kurulmuştu.

3 Rum kategorisi imparatorluktaki bütün Ortodoksları kapsıyordu; Arnavut olsun, Arap olsun, Bulgar, Yunan, Roman, Sırp ya da herhangi başka bir halk olsun hepsi Rum adı altında toplanmıştı. Bu nedenle bütün Ortodoksların Yunan olduğunu söylemek yanlış olur. Bkz: Braude ve Lewis, 1982: 1; Clogg, 1982.

4 Sarayda hizmet etmiş *mühtedî*lerin kökenleri bu yazının kapsamı dışındadır.

5 Stoianovich, 1960: 234-313; McNeill 1974 ve 1980:127-129; Braude ve Lewis, 1982: 1/ "Giriş"; Levy, 1991: 78-80; Faroqhi, 1994.

ellerinde tutan Sefarad Yahudileri, Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmelerini izleyen iki yüzyıl içinde bu üstünlüklerini Ortodokslara kaptırdılar. Yahudilerin iktisadî ve kültürel üstünlüklerini yitirmelerinin, Ortodoksların imparatorluk içindeki en eğitimli ve zengin gayrimüslim grup olarak öne çıkmasına neden olduğu öne sürülür. İstanbul'un Fener semtinde oturan varlıklı Ortodoks aileler, dış politikayı biçimlendiren baştercüman mevkiine gelen üyeleri sayesinde nüfuz sahibi oldular (Braude ve Lewis, 1982: "Giriş", 17-18).[6] Yahudiler, Osmanlıların eski rakibi olan Batı Avrupalılarla bağlarını yitirirken, Ortodokslar Osmanlıların yeni düşmanı olan Rus İmparatorluğu'nda ve Karadeniz bölgesinde önemli ilişki ağları kurdular.

Bu yaklaşım, değişimin nedenini, Yahudilerin kültürel üstünlüklerini, uluslararası bağlantılarını ve iktisadî güçlerini yitirmelerinde, Ortodoksların da Yahudilerin yitirdiği her şeye sahip olmalarında görür. Ayrıca burada ideolojik nedenler göz ardı edilerek, iktisadî nedenlerin ve imparatorluğun Hıristiyan nüfusundaki canlanmanın değişim üzerinde oynadığı rolün altı çizilir. Ekonomi ve eğitim alanında bir yüzyıl boyunca yavaş yavaş yaşanan değişimler, Yahudilerin aleyhine, Ortodokslarınsa lehine bir tablo ortaya çıkarmıştır. Peki ama 1660'larda Yahudilerin durumunun aniden kötüleşmesinin nedeni neydi? Daha önceki akademik araştırmalarda uzun vadeli değişimleri ele alan tezler buna yanıt vermiyor. Ortodoksların Yahudilerin yerini almasında Osmanlıların rolü ne olmuştu?[7] 1660-1670 yıllarında İstanbul'daki Yahudileri en çok etkilemiş olaylara bakmak, Yahudilerin saraydaki ayrıcalıklı konumlarını rol oynayan yerel koşullara da ışık tutacaktır. 17. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı arşivleri ve yazılı kaynaklar üzerinde çalışarak Osmanlıların bu dönemde Yahudilere karşı tutumlarındaki değişimi inceledim. Bu yazıda, toplumdaki büyük değişime, Osmanlı Devleti'nin bakış açısını temel alan bir açıklama getiriyorum. Yeni Cami adıyla anılan Büyük Selâtin Camisi'nin yapımı için Yahudilerin İstanbul'un geniş bir kesiminden el etek çektirilmesi konusundaki Osmanlı belgeleri ve Sefarad Yahudisi hekim Hayâtizâde'nin, Osmanlı kaynaklarında anlatılan İslâm'ı kabul etme öyküsü, soruna başka bir gözle bakmanın gereğini ortaya koymaktadır. Tarihçilerin daha önce söz ettikleri nedenlere ek olarak, Osmanlı anlatılarında rastlanan, gerek Osmanlı hanedanı gerekse de devlet adamlarınca paylaşılan ve IV. Mehmed'in (1648-1687) vaizi Vâni Mehmed Efendi tarafından aşılanmış olan

---

6 Fener'deki varlıklı ve nüfuz sahibi aileler hakkında önyargılı olmakla birlikte yararlı olabilecek bilgiler için bkz. Runciman, 1968: 360-384.

7 Bazı tarihçiler, sözgelimi Mısır'daki zengin Yahudi tüccarların ve mültezimlerin konumlarını yitirmelerini, 18. yüzyılda Ali Bey el-Kabir'in siyasetine bağlarlar. Bkz. Livingston, 1971: 221-228. Livingston, Ali Bey'in Mısır'daki en önemli iltizamları Yahudilerin elinden alıp Süryanîlere geçirmek için Yahudiler'den haraç kestiğini, mallarını gasbettiğini, Yahudilere olağanüstü vergiler ödettiğini, hatta Yahudileri öldürme yoluna gittiğini öne sürer. Yahudiler Avrupalılar'dan haraç kesip kendisini zarara uğratmakla itham edildikleri için Ali Bey Yahudilerin yerine Hıristiyanları getiriyordu.

Yahudi karşıtlığı da, Yahudilerin bu dönemde saraydaki mevkilerini yitirmelerinde rol oynamıştır. Yahudilerin konumlarını yitirmelerinin, önyargıya değil, pragmatik nedenlere dayandığı da öne sürülebilir. Varlıklı ve Avrupa tarzında eğitim görmüş İspanyol, Portekiz ve Venedik kökenli Yahudiler, İspanya ile Venedik'in Osmanlıların baş düşmanı olduğu bir dönemde tercüman, diplomat ve hekim olarak hizmet etmişlerdi. Osmanlılar İberya'dan sürülmüş olan Yahudilerin kendilerine sadık kalacaklarını düşünmekte haklıydılar. İspanyol dili ile kültürüne olan aşinalıkları, bu insanları yeri doldurulmaz birer tercüman ya da diplomat kılıyordu. Venedikli Yahudilerin, ya da İtalyanca konuşan Yahudilerin, Osmanlı'nın *La Serenissima* ile diplomasisini yürütmek üzere tercih edilecek adayların başında gelmesi de doğaldı. Ancak, 1669'da Girit'in fethiyle Akdeniz'in Osmanlı denetimine girmesi, 17. yüzyılın sonundan itibaren savaşların Karadeniz'e kaymasına neden olmuştu. Buna ek olarak Rusların, Balkanlar'daki nüfuzlarının artmasıyla, giderek Avrupa'daki en büyük düşmanları haline gelmesiyle birlikte Osmanlılar, saraydaki önemli mevkilere Avrupa'da eğitim görmüş yeni zengin Ortodoksları getirmeye başladılar. Varlıklı, eğitimli ve Avrupa'da stratejik bağlantıları olan Yahudi nüfusunun azalmasının ve zengin, yetenekli, iyi bağlantıları olan Ortodoks nüfusun çoğalmasının, değişimin temel nedenlerinden biri olduğunu kabul etmekle birlikte, Osmanlıların Yahudilere beslediği düşmanlığın 1660'larda arttığı ve bunun da Yahudilerin saraydaki konumlarını yitirmelerine yol açtığı kanısındayım. Yahudi karşıtlığı kuşkusuz temel neden değildi, ama birkaç etkenden biriydi. Tarihçilerin saydığı nedenler arasına bu etkeni eklemek, bu olayda hem Yahudilerin, hem Ortodoksların hem de Osmanlıların değişimde oynadıkları rolleri dikkate alarak daha dengeli bir perspektif geliştirmemizi sağlar.

16. yüzyılda Yahudilerin tercih edilmesi

İspanya (1492) ile Portekiz'den (1497) sürüldükten sonra Osmanlı topraklarına gelen çok sayıdaki İber Yahudisi, Selanik, Saraybosna, İstanbul ve Safad gibi şehirlere yerleştiler ve Selanik ile Safad'ı Yahudi kültürü ile mistisizmi açısından dünyanın en önemli merkezleri haline getirdiler. Ayrıca Selanik'teki Osmanlılar açısından kritik önem taşıyan dokuma sektörüne de büyük ölçüde hakim oldular. Yeniçeri üniformaları Yahudiler tarafından yapılıyor, Osmanlı pazarındaki yünlü kumaşlar da Yahudiler tarafından sağlanıyordu.[8] Yahudilerin zenginliği 16. yüzyıl boyunca ve 17. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Ayrıca Yahudiler 16. yüzyıl ile 17. yüzyılın başlarında mukata'a sahibi mültezimler ve gümrük eminleri olmuş, yüksek gelirler elde etmişlerdi.[9] Bunlar arasında Kahire, İskenderiye,

---

8 Faroqhi, 1994: 452-460. Yahudilerin Selanik dokuma sektöründeki yerleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Emmanuel, 1935 ve Veinstein, 1992: 55-62.

9 Bkz. Gerber, 1986: 143-154.

Halep, İstanbul ve Bursa gümrüklerinin iltizamının sahibi Yahudiler bulunuyordu. Bu Yahudi elitler kısa süre içinde, padişahın özel hekimliğinden baştercümanlığa, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ilişkilerini yürüten elçiliklere kadar önemli mevkiler edinmişlerdi.

Bazı Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu'nda bir gayrimüslimin gelebileceği en yüksek mevkilere getirilmişlerdi. Jozef Nasi (1524-1579) buna bir örnektir.[10] Nasi, Portekiz'de kalabilmek için Katolikliği kabul etmiş, İstanbul'a geldikten sonra tekrar Yahudiliğe dönmüştü. Aynı zamanda bir bankacı olan bu hayırsever mültezim (1570'de İstanbul'daki şarap gümrüklerinin mültezimi olmuştu), Kanunî Sultan Süleyman'a (1520-1566) danışmanlık etmiş, Yahudi cemaati önderlerinden biriydi. II. Selim (1566-1574) Nasi'ye o kadar güveniyordu ki, kendisine Naksos Dükalığı unvanı ile diğer Kyklades adalarının sancakbeyliğini vermişti. Nasi'nin teyzesi Gracia Mendes de önemli bir mültezim ve hayırseverdi. 1560'larda kendisine Taberiye'deki köylerin iltizamı verilmişti. Yahudi elitinin diğer mensupları da saray hekimliği ya da diplomatlık gibi mevkilere getirilmişlerdi. Hekimlerin enderunda has odada yaşaması, Yahudilerin padişaha ve imparatorluğun iktidar merkezine olan yakınlıklarını göstermektedir. Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda hekimbaşılık görevine geldikleri ve 15 ile 16. yüzyılda üstün bir tıp eğitimine sahip oldukları gayet iyi bilinmektedir.[11] Tarihçiler bu yüzyıllarda "Osmanlıların Yahudi göçmenlere yalnızca dinsel vecibelerini serbestçe yerine getirme izni vermekle kalmayıp, Avrupa'daki Hıristiyan imparatorlukların aksine, Yahudi hekimlerin Yahudi olmayan hastaların bakımını üstlenmelerine de" (Heyd, 1963: 152) izin verdiklerini belirtirler. Örneğin, saray hekimliği yapan Hamon ailesi, 15. yüzyılda Granada'dan İstanbul'a gelmiş, kısa bir süre içinde sarayda hatırı sayılır bir nüfuz sahibi olmuş, Osmanlı siyasetinde etkin bir rol oynamış bir aileydi. Ayrıca Yahudi okulları kurmuş, Yahudi din kitaplarının basımı için gereken parayı sağlamış, Yahudilerin çıkarlarını savunmuş olduklarından Yahudi cemaati içinde de önemli bir yere sahiptiler. Heyd, hem I. Selim'in (1512-1520 arasında) hem de Kanuni'nin hekimliğini yapan Moşe Hamon'dan (1490-1554) "padişahın en gözde hekimi, etkili bir saray adamı, bir tıp bilgini, Yahudi kültürünün hâmisi, ve Yahudi cemaatinin önderi" diye söz eder (Heyd, 1963: 170). Diğer Yahudiler de etkili diplomatlar olmuşlardır. Örneğin Portekizli Don Alvaro Mendes, III. Murad'ın (1574-1595) danışmanı olmuş, Osmanlıların İspanya kralı II. Philip'e karşı İngilizlerle ittifak kurmasını sağlamıştı. İspanya dışından gelen Yahudiler de o dönemde etkili konuma sahip olmuşlardır. Udine'li bir hekim olan Salomon Natan Eskenazi buna bir örnektir (Arbel, 1995: 77-94). Venedikli Eskenazi önce Padova Üniversitesi'nde tıp eğitimi almış, 1556'da Yahudiler

10 Roth (1948) Nasi hakkında klasik bir çalışmadır. 16. yüzyılda Osmanlı'daki diğer Yahudilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Galante, 1947 ve Galante, 1941.

11 Galante, 1938; Lewis, 1952: 550-563; Lewis, 1984: 130; Birnbaum, 1961: 222-250; Heyd, 1963: 152-170).

Udine'den sürülünce Lehistan'a gitmiş ve orada Krakow'da Lehistan kralı hizmetinde hekimlik etmişti. 1560'lı yıllarda Eskenazi İstanbul'a gelerek bir hekim olarak hem Venedikliler'e (1571'de İstanbul'daki Venedik cemaatinin hekimliğine getirilmişti) hem de Osmanlılar'a hizmet etti. Bir yandan Sokollu Mehmed Paşa'nın güvenilir bir danışmanı olarak hizmet verirken bir yandan da ticaretle, özellikle İstanbul üzerinden Lehistan'a gönderilen Girit şarabının ihracatıyla uğraşıyordu. 1573'te Venedik ile Osmanlılar arasında yapılacak barışta İstanbul'daki Venedik *Baylos*'u Marcantanio Barbaro ile sadrazam arasında arabuluculuk etti ve anlaşma metnini hazırladı. Ertesi yıl Dalmaçya'daki sınır sorununu çözmek için padişahın elçisi olarak Venedik'e gönderildi. Ayrıca 1586 yılındaki Osmanlı-İspanya anlaşmasının müzakerelerini yürüttü.

Ancak, 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Yahudiler iktisadî güçlerini ve buna bağlı olarak Avrupa'yla olan bağlantılarını büyük ölçüde yitirdiler. Genel olarak "Yahudi tacirler, en azından 1650'den sonra, Osmanlı topraklarında 16. yüzyılın ikinci yarısında oldukları kadar faal değildiler."[12] 17. yüzyıl boyunca Yahudi mültezimlerin sayısı da azalmıştı. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde "neredeyse hiç [Yahudi mültezim] kalmamıştı".[13] Yahudilerin Hıristiyan Batı'yla bağlantılarını yitirmelerinin bir nedeni, Yahudi karşıtı kanunların, Yahudilerin İtalya'da ve Katolik Avrupa'da eğitim görme imkanını kısıtlamış olmasıydı (McNeill, 1974: 127). Diğer bir neden de, artık İberya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Yahudi göçünün durmuş olmasıydı (McNeill, 1980: 127). Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na göçünün sona ermesinin ve Avrupa'yla olan bağlarını yitirmelerinin ardından, Yahudiler bu kez Osmanlı İmparatorluğu dışına göç etmeye başladılar (Braude ve Lewis, 1982: 24-25) ve Amsterdam ile Londra'ya göçler sonucunda Balkan şehirlerindeki Yahudi nüfusu azaldı.[14] Yahudilerin, en çok yatırımda bulundukları Selanik yünlü dokuma sektörünün zayıflaması, imparatorluk içindeki maddî kaynaklarının azalması anlamına geliyordu. Genel olarak Yahudilerin iktisadî dayanaklarının zayıflaması, uluslararası ticaret ağının yön değiştirmesine ve İtalya'daki Yahudilerle olan bağlantıların eskisi kadar kâr getirmemesine neden oldu. Yahudilerin, yeni ticaret merkezleri haline gelen Orta ve Doğu Avrupa'da pek bağlantıları yoktu. İktisadî güçlerini yitiren Yahudiler, gitgide saraydaki nüfuzlarını da yitirmeye başladılar.

16. yüzyılda Yahudi işadamları sermaye ve malî uzmanlık sahibi, Avrupa ile Akdeniz'de iktisadî açıdan önemli yer tutan merkezlerde bağlantıları olan, pek çok dile hakim kimselerdi. Gerek Hıristiyan gerekse de Müslüman ülkelerde yaşayan diğer Yahudilerle olan bağları bir yana, belki de en önemlisi, Osmanlıların

---

12 Faroqhi, 1994: 519. Yahudilerin 17. yüzyıl sonlarında ekonomide hâlâ etkin oldukları İzmir bir istisna oluşturmaktadır.

13 Bkz. Gerber, 1986: 154.

14 Bkz. Faroqhi, 1994: 519.

himayesine ve desteğine sahiptiler (Arbel, 1995: 17). Ancak, Arbel'in kaydettiği üzere, Yahudi tacirlerin yükselişi "Osmanlı hükümdarlarının tavrına dayanıyordu. Osmanlı tarihinin 'klasik çağ'ında daha toleranslı olan Osmanlı hükümdarları, Yahudilerin imparatorluk içinde iktisadî bakımdan yüksek kademelere erişmelerine izin vermekle kalmamış, onları bu yönde teşvik etmişlerdir. Ancak, Osmanlıların bu olumlu tutumlarındaki en ufak bir değişiklik, Yahudilerin iktisadî faaliyetlerini mümkün kılan koşulları tehlikeye düşürebilirdi" (Arbel, 1995: 193).

Nitekim 1660'lara gelindiğinde bu olumlu tutum değişti. Yeni Cami'nin yapımına ve hekim Hayâtizâde'nin Müslüman olmasına ilişkin Osmanlı tarih anlatılarının, Yahudilerin nüfuzlarını yitirmesinde Osmanlıların da payı olduğu yolunda kanıt oluşturdukları kanısındayım. Osmanlılar Yeni Cami'nin yapımını sağlamak için, büyük 1660 yangınından sonra Yahudileri ölümle tehdit ederek İstanbul'un iktisadî merkezi olan Eminönü ile çevresinden çıkartmışlardı. Yangından kısa bir süre sonra çıkarılan bir fermanla Yahudilerin, Doğu'da Hoca Paşa'dan (Topkapı Sarayı'nın surlarından itibaren) Batı'da Zeyrek'e (Saraçhane) kadar olan bölgede oturmaları yasaklanmıştı. Yahudiler, büyük yangında harap olan evlerinin, sinagoglarının bulunduğu arazileri Müslümanlara satmak ve vakıflarını Müslümanlara devretmek zorunda kalmışlardı. Yahudilere beslenen düşmanlık ve Osmanlı iktisadının can damarı sayılan bir bölgeden sürülmeleri, iktisadî ve siyasal yaşamda Yahudilere pek de bir şans bırakmamıştı. Dahası, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en etkili Yahudiler konumunda olan saray hekimleri, sarayda yıllar yılı sahip oldukları nüfuzu tamamen yitirdiklerini gördüler. Yahudilerin Avrupa üniversiteleriyle bağlarının azalması, resmî makamlara gelmelerini sağlayacak niteliklerden yoksun kalmalarına neden olurken, Osmanlı tarihlerinin, risalelerin, hatta vakıfnamelerin, Osmanlılar arasında yaygınlaşmış olduğunu gösterdiği Yahudi düşmanlığının da bu değişimde payı olmuştu. 16. yüzyılın başında Yahudiler sarayda ayrıcalıklı bir konuma, hanedanla yakın ilişkilere sahipken, ve şehrin merkezinde ikamet ederken, yüzyılın sonuna gelindiğinde Yahudilerin yerleştikleri bölgeler, Osmanlıların gözünde yitirdikleri itibarı yansıtmaktadır: İstanbul'daki çoğu Yahudi Haliç ile Boğaz'a yerleşmiş, saraydaki mevkilerini koruyanların çoğu da, hekim Hayâtizâde ile Nuh Efendi gibi, Müslüman olmuşlardı.

Vâni Mehmed Efendi ve İstanbul Yahudileri

17. yüzyıl sonlarında Osmanlıların içine düştüğü iktisadî kriz, siyasal istikrarsızlık ve uğranılan yenilgiler, devletin ileri gelenleri arasında, toplumsal ve siyasal yaşamda katıksız bir İslâmî uygulamanın merkeze alınması gerekliliği üzerinde duran eşi görülmedik bir tasfiye hareketinin yayılmasına neden oldu. Kadızadeli Hareketi, Osmanlı'nın karşılaştığı sorunları iki nedene dayandırmıştı: İlki, Osmanlı dinsel ve idarî teşkilât mensuplarının tarikatlerle yakın ilişkiler kurup on-

ları koruması, ikincisi de imparatorluktaki gayrimüslimlerin yüksek mevkilere getirilmiş olmalarıydı.[15] Devlet adamları arasındaki nüfuzlarını kısmen Osmanlı siyasetinin başarısızlıkları karşısındaki tepkiye borçlu olan Kadızadeliler, imparatorluğu eski ihtişamına kavuşturma yönünde bazı girişimlerde bulundular. Kadızadeli hareketi ilk olarak, IV. Murad devrinde (1623-1640) ortaya çıktı ve yüzyıl ortalarında yeniden etkili oldu. Hareketin en etkili olduğu dönemse, 1661 ile 1683 yılları arasıydı. Bu hareketin önderleri Müslümanların ibadetine birtakım kısıtlamalar getirerek, sünnete aykırı saydıkları her türlü ibadet şeklini yasakladılar. Yasaklananlar arasında sema gibi birtakım törenler de vardı. Kadızadeliler, İslâm'ın o günkü yaşanışı yerine, bidatların bulunmadığı saf bir din getirmeyi hedeflemişlerdi. Onlara göre padişah ve sadrazam, bu tür yaygın yanlış inançlarla savaşmak, onlara inananları da cezalandırmakla görevliydi.

Kadızadeli hareketinin son önderi Vâni Mehmed Efendi, IV. Mehmed'in vaizi ve şeyhi olarak Osmanlı siyasetinde önemli bir role sahipti.[16] Vâni Mehmed Efendi, nüfuzu sayesinde, gayrimüslimleri İslâm'a yöneltme ve İstanbul'un çoğunluğunu Müslümanlaştırma tasarılarını gerçekleştirme fırsatı bulmuştu. Bu hareketin gayrimüslimler açısından en dramatik ve siyasal açıdan en etkili olduğu dönem, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın ölüp yerini, bu hareketin en baş destekçilerinden olan oğlu Fazıl Ahmed Paşa'ya bıraktığı 1661 yılından sonraki dönem olmuştu. Fazıl Ahmed Paşa, Erzurum'da vali olduğu dönemde, orada vaizlik eden Vâni Mehmed Efendi'yle dostluk kurmuştu. Sadrazamın emriyle İstanbul'a gelişinden kısa bir süre sonra Vâni Mehmed Efendi IV. Mehmed'in şeyhliğine getirilmiş, 1665'te de padişahın annesi Hatice Turhan Sultan'ın yaptırdığı Yeni Cami'nin baş vaizliğine getirilmişti. IV. Mehmed Vâni Mehmed Efendi'ye çok güveniyor, her konuda ona danışıyordu.[17] Vâni Mehmed Efendi padişahla ve sadrazamla olan yakın ilişkisi sayesinde sarayda çok etkili bir konuma sahip oldu. Bu yakınlık dönemin tarihçileri tarafından da gözlemlenmişti. Sözgelimi Abdi Paşa 1666'da IV. Mehmed'in Vâni Mehmed Efendi'yle ve tilmizleriyle yakın ilişki içinde olduğunu, hatta tilmizlerinin, padişahı evlerinde konuk etme şerefine nail olduklarını yazmıştır.[18] Vâni Mehmed Efendi, ava çıktığı zamanlar padişaha eşlik ediyor, seferlerde de hep yanında bulunuyordu.[19] Bunun kadar önemli olan bir baş-

15 Bkz. Ocak, 1979-1983: 208-225; Zilfi, 1986: 251-269; Zilfi, 1988: 146-159.

16 Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiât*, 210. Tarihçi, Vâni Mehmed Efendi'den "ulemâ-yi bilâd-ı Ekrâd'dan" diye söz eder. Tarihçi Râşid de Vâni Mehmed Efendi için aynı tabiri kullanır. Mehmed Râşid Efendi, *Târih-i Râşid* (İstanbul, 1282), 1: 483. Vâni Efendi 1666 yılında, sahte Kürt mesihi Seyydi Mehmed'in babası Şeyh Seyyid Abdullah'la Kürtçe konuşmuştur. Bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, 108b-109b.

17 *İslâm Ansiklopedisi*, "Mehmed IV," 556.

18 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, 228a-228b.

19 BOA, Ali Emiri Tasnifi, IV. Mehmed: 1169-1172, 1986. Bu döneme ilişkin örnekler için bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, 197a-b, 23 Receb 1076/29 Ocak 1666; 218b, 19 Zilhicce 1077/12 Haziran 1667; ve 237a, 10 Safer 1078/1 Ağustos 1667.

ka nokta da, padişahın annesi Hatice Turhan Sultan'ın da Kadizadeli hareketinin önderiyle yakın ilişki içinde olmasıydı. Bu yakınlık, Vâni Mehmed Efendi'nin Sultan'ın camininde baş vaizliğe atanmasına yol açmıştı. Vâni Mehmed Efendi'nin IV. Mehmed'le, Valide Sultan'la ve bir sonraki sadrazam Kara Mustafa Paşa'yla olan yakınlığı, 1683'te kendisinin teşvikiyle girişilen Viyana Kuşatması'na kadar sürdü. Ancak, hüsranla sonuçlanan Viyana Kuşatması'nın ardından gözden düşen Vâni Mehmed Efendi, Bursa'ya sürüldü ve iki yıl sonra da öldü.

Daha önceki Kadızâdeli önderleri sadece Müslümanların İslâm'a uygun davranmalarını hedeflemişken, Vâni Mehmed Efendi hem Müslümanların inançlarını ve davranışlarını hem de Yahudilerin toplumdaki konumunu değiştirmeyi amaç edinmişti. Kadızâdeli hareketine olan inancı doğrultusunda Vâni Mehmed Efendi padişahı, şeriatı güçlendirip sünneti sıkı sıkıya uygulatmaya yöneltti. Ayrıca sadrazamı Edirne yakınlarındaki bir Bektaşi türbesinin yıkılması konusunda emir vermeye de ikna etmişti.[20] Vâni Mehmed Efendi'yi kendisinden önceki Kadızadeli önderlerinden ayıran şey, yalnızca padişahla sadrazamların da onun programını izlemesi değil, bu programın imparatorluktaki Yahudileri hedef almış olmasıydı. Osmanlı tarihinde ilk kez olarak Osmanlı devlet adamları ve hanedanı arasında Yahudi tebaaya karşı baskıcı bir yaklaşım kendini gösteriyordu.

Bu vaizin etkisiyle İstanbul'un Yahudi nüfusuna karşı Osmanlı tarihinde görülmemiş sertlikte, hatta şiddete varan yeni bir tavrın benimsendiği, Osmanlı kaynaklarınca da doğrulanmaktadır. 1663 yılında yapımı tamamlanan Yeni Cami, Hatice Turhan Sultan'ın emriyle 1660'taki Büyük Yangın'ın ardından yaptırılmıştı. Bu yangın, imparatorluğun iktidar odaklarınca, Müslümanlara olan düşmanlıklarından ötürü Yahudilere verilen ilahî bir ceza olarak görülüyordu. Bunun sonucunda devlet, caminin yapımı için binlerce Yahudi'yi ölümle tehdit ederek bölgeden çıkardı. Osmanlılar bu dönemde Yahudilere ve Hıristiyanlara büyük baskılar uyguladı. 1661 ve 1662'de kılık kıyafetle ilgili düzenlemeler tekrar yürürlüğe sokuldu; 1663 ile 1671 yılları arasında saray hekimleri İslâm'ı kabul etmedikleri takdirde mevkilerini yitirmekle tehdit edildiler; Yahudilerin sahte mesih olarak andıkları Sabatay Sevi 1666 yılında ölümle tehdit edilerek İslâm'ı kabul etmeye zorlandı; 1670 ve 1671 yıllarında Yahudilerin ve Hıristiyanların sahip olduğu meyhaneler yıkıldı.[21] Bu olaylar, Yahudilerin elit kesimi kadar sıradan insanlarını da etkiledi ve elitlerin saraydaki ayrıcalıklı konumlarını yitirmeleriyle sonuçlandı.

---

20 Râşid, *Târih-i Râşid*, 1: 139-140; Zilfi, 1986: 263.

21 Bu olaylar ve 1680'de bir Yahudi'nin öldürüldüğü ve sevgilisi olmakla itham edilen Müslüman kadının taşlandığı olay, yazarın doktora tezinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Eyüp, Galata ve Üsküdar'daki meyhanelerin kapatılması kararı, Şarap Eminliğinin kaldırılması, şarap ve rakı alım satımının ve tüketilmesinin yasaklanması konusundaki emirler için bkz.: Beşiktaş Şer'iye Sicilleri 23/78, 135a, 23 Rebiülâhir 1081/9 Eylül 1670; Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, 302a; Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:559; *İsâ-zâde, İsâ-zâde Tarihi* 108; Râşid, *Tarih-i Râşid*, 1: 250.

İstanbul'daki Yahudi yerleşimlerinin Müslümanlaştırılması

1660'ların başında, IV. Mehmed ile sarayda son derece etkili bir konumda olan annesi Hatice Turhan'ın temsil ettiği Osmanlı hanedanı, siyasal ve iktisadî gücünün yanı sıra, daha da önemlisi İstanbul'un büyük çoğunluğunu Müslümanlaştırarak müminleri ödüllendirip kafirleri cezalandırmasıyla "dini bütün" idareciler olduklarını göstermeye çalışmışlardı. 24 Temmuz 1660 günü[22] öğleden sonra çıkan büyük yangın, bu Müslümanlaştırma projesi için gayet uygun bir zemin hazırlamıştı. IV. Mehmed'in tarihçisi Abdi Paşa'nın anlattığına bakılırsa, büyük yangın Eminönü'nün batısında, Odun Kapısı'ndaki bir dükkânda başlamıştı.[23] Kuzeyde ve batıda Unkapanı, Süleymaniye ve Bayezid'e kadar yayılmış, güneye ve batıya da sıçrayarak Davutpaşa, Kumkapı, Nişancı, hatta Samatya'ya kadar ulaşmıştı. Doğu'daki At Meydanı ve yarımadanın ortasındaki Mahmutpaşa ile çarşı da yangından nasibini almıştı. Abdi Paşa, Eminönü ve Bahçekapı'daki Yahudi mahallelerinin de (mahallat-ı yehud) harap olduğunu ve 49 saat boyunca İstanbul'u kasıp kavuran yangının, yaklaşık 280 bin evin yıkımına ve 40 bin insanın ölümüne yol açtığını söyler.

Osmanlı tarihçileri, yazarları, saray vaizleri ve hanedan, yangının çıkmasından Yahudileri sorumlu tutmuşlar, bir caminin bulunması gereken bölgeyi işgal ettikleri için onları lanetlemişler ve Yahudilerin evlerinin yok olmasını Allah'ın gazabı olarak yorumlamışlardır. Dönemin tarihçilerinden biri şöyle diyordu: "Bir alay-ı mahallat-yehud içinde mezbelelikte harab yatmak layık-ı din ü devlet-i padişah değildir."[24] İstanbul'daki büyük yangında Yahudilerin "lanetli" evleri yanıp kül olmuştur.[25] Padişahın çevresindekiler yangın yüzünden Yahudileri suçluyordu. Bir saray vaizi ve Vâni Mehmed Efendi'ye bağlı Kadızadeli da'ilerden "Kürt hatip" olarak bilinen Mustafa, caminin 16. yüzyıldan kalan orijinal iskeletinin Yahudilerin arasında yapayalnız kaldığını söyler.[26] Hatip Mustafa Yahudileri, caminin iskeletini samanlarla, çalılarla örtmekle suçlar, öyle ki kimse orada bir cami yapıldığından bile haberdar değildir.

Ayrıca bu yangının Yahudilere verilmiş ilahî bir ceza olduğuna inanılmaktaydı: Tanrı'nın takdiriyle bütün Yahudi evleri kül olmuş, Yahudiler o bölgeden çıkarılmıştı.[27] Daha da aşağılayıcı olanı, caminin vakıfnamesiydi. Bu senet, sadra-

---

22 Hicrî takvime göre bu tarih 16 Zilkadde 1070'tir.

23 Abdi Paşa, Vekâyi'nâme, 128b-129b. Karş. Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi*, 1: 183-184; İsâ-zâde, *İsâ-zâde Tarihi*, : 64-65.

24 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1: 218.

25 Evliya Çelebi, *Seyahatnâmesi*, 124a, 20-22.

26 Kürt Hatip Mustafa, *Risale-i Kürd Hatib*, 19b-20a. Yeni Cami'nin inşasına 16. yüzyılda başlanmış, ancak inşaat tamamlanmamıştı. Cami 17. yüzyılda yeniden inşa edildi.

27 Evliya Çelebi, *Seyahatnâmesi*, 87b, 13-14.

zam Fazıl Ahmed Paşa, Rumeli kazaskeri Abdülkadir Efendi ve Anadolu kazaskeri Abdurrahman Efendi tarafından mühürlenmişti. Daha da önemlisi, şer'iye sicilleri.Müslümanların el koyduğu sinagoglara ilişkin yaldızlı başlıklarla doluyken, padişahın yaldızlı tuğrası da senedin ilk sayfasını şereflendiriyordu. Caminin yapımına ilişkin resmî tarih, yangını şöyle betimliyordu: "Bi-emri'llah teâlâ bilkülliye mahallât-ı yehûdâ ateş-i kahr-i ilâhî ile zîr ü zeber ve ol cemâ atı dalâlet intimanın büyût ve me'vâları te'sir-i nâire-i gazab-ı mevlâ ile mânend-i hâkister olup yehûdi hâneleriñ biri bir âteşkede-i pür-şerir ve adüvv-ü dîn-i muhammedî olan cühûdan sermedîniñ mekân ve makarr-ı misâl-ı ka'r-ı sakar olmağla Ve emmelleziyne feseku feme'vâhümmünnârü nass-ı i'câz muhtassınıñ sırrı âşikâr ve münkiranı va'd ü vaîd içün Veylün lilkâfirine min 'azâbın şedid tehvîl ve teşdidi zâhir ve bedîd olup."[28]

Bu anlamda Osmanlı Sarayı Yahudi mahallelerini boşaltıp caminin yapımını tamamlamak için mükemmel bir zamanlamaya sahip oldu. Padişahın annesi hiç vakit kaybetmeden işe koyuldu. Yahudiler, sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'ya emri lağvetmesi için bin kese altın teklif ettiler, ama sadrazam bunu kabul etmedi ve Yahudileri, mülklerini satmamaları halinde ölümle tehdit etti.[29] Osmanlılar, caminin yapımı için gereken paranın üçte biri ya da beşte birine karşılık gelen böylesi büyük miktarda bir rüşveti geri çevirdiklerine göre, Yahudileri kovmak konusunda epey kararlı olsalar gerekti.[30] Yahudiler emre itaat etmek zorunda kaldılar ve Hatice Sultan yangının söndürülmesinden hemen bir hafta sonra caminin yapım çalışmalarını başlattı.[31]

Büyük yangınla Yahudi mahallelerinin harap olması, padişahın vaizi Vâni Mehmed Efendi ile Hatice Turhan Sultan'a, Eminönü ile çevresini Yahudilerden temizleme ve 16. yüzyılın sonlarında yapımına başlanan Yeni Cami'yi tamamlama fırsatı verdi. Yahudiler yangının yol açtığı feci yıkımların acısını henüz üzerlerinden atamamışken, bir de Osmanlıların, yeni yerleşim yerleri konusundaki baskıcı tavrıyla karşılaşmışlardı. 16. yüzyılın sonlarında İstanbul'daki Yahudi nüfusunun yaklaşık üçte ikisi Eminönü ve çevresinde ikamet ediyordu (Yerasimos, 1995: 119-120 ve 124). Tarihçi Silâhdar Ağa Tahtakale'den Hoca Paşa'ya kadar olan bölgenin, yangından önce Yahudi evleriyle dolu olduğunu söyler.[32] Yeni Cami'nin yapımı, şehrin Yahudi nüfusunun dağılımını değiştirdiği için Yahu-

---

28 Nasuh Paşazade Ömer Bey, *Turhan Vâlide Sultân Vakfnâmesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultân 150, 17b-18a.

29 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:218

30 Kürt Hatip Mustafa, *Risale-i Kürd Hatib*, 22a-b. Yazar caminin toplam masrafının 3080 kese altın olduğunu iddia ediyor. Evliya Çelebi bunun 5000 kese olduğunu söylüyordu, bkz. Evliya Çelebi, Seyahatnamesi, 87b.

31 Yangın 16 Zilkadde günü öğleden sonra çıkmış, 18 Zilkadde'ye kadar sürmüştü; caminin yapımına 25 Zilkadde'de başlanmıştı; bkz. Abdi Paşa, *Vekâyinâme*, 128b; Ülgen, 1942: 389.

32 Silâhdar Fındıklı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi* 1: 218-219.

dileri derinden etkilemişti. Eski Yahudi mahallesinin göbeğinde artık türbesiyle, çeşmesiyle, medresesiyle koca bir külliye ve Mısır Çarşısı yükselecekti (Yerasimos, 1995: 130).

Bu doğal felaketi fırsat bilen devlet ve Müslüman ahali, önemli bir ticaret, yerleşim ve ibadet alanı olan bir bölgeyi Hıristiyanların ve Yahudilerin elinden alıp Müslümanlara devretmişti. İstanbul'a ait şer'iye sicilleri, yangından sonra Galata'nın ve İstanbul'un büyük kısmındaki Müslümanlaştırma faaliyetlerine ışık tutar.[33] Müslümanlara ait mülkler, kurumlar, camiler ve evler yangının ardından onarıldıktan sonra sahiplerinin ve vakıfların elinde kalırken, gayrimüslimlerin binalarının akıbeti daha farklı olacaktı. Şeriata göre bir kilise ya da sinagog tanınmayacak hale gelecek ölçüde (hiç iz bırakmaksızın) yıkılırsa, gayrimüslimler onu tekrar inşa edemezler (Tritton, 1930: 5-7). 1660 yangınında yok olan gayrimüslim ibadethanelerinin bulunduğu arazilerin Müslümanlara devredilmesinin, hatta yerlerine camiler inşa edilmesinin nedeni buydu. Daha önceleri şer'i hüküm bu kadar sıkı bir biçimde uygulanmıyordu. Sözgelimi 1633'te yanan kiliselerin bulunduğu araziler, ancak 1660 yangınından sonra, Fener ile Balat çevresindeki Ortodoks kiliselerinin devlet hazinesine geçirilmesini öngören fermanın ardından Müslümanlara devredilmişti.[34] Yangında yanan Hıristiyan evleri, ibadethaneleri ve mülkleri devlet hazinesine geçirildi. Ama pek çok durumda, hem yabancı hem de Osmanlı tebaası konumunda olan Hıristiyanlar, yanan kiliselerinin bulunduğu arazileri tekrar satın aldılar ve devletin kilise yapmaları halinde topraklarını geri almak konusundaki ısrarı nedeniyle bu arazilere ev inşa ettiler. Ancak ertesi yıl sadrazamın, Hıristiyanların ev adı altında inşa ettikleri yerlerde ibadetlerini ve ayinlerini gerçekleştirdikleri yolundaki iddiası yüzünden bu binalar devlet tarafından yıkılarak arazilere tekrar el kondu.[35]

Ancak Yahudilerin durumu Müslümanlardan ve Hıristiyanlardan farklıydı. Yangında evlerini, mülklerini ve ibadethanelerini kaybeden Yahudilerin arazilerini, Eminönü'nde Valide Sultan'ın yaptırdığı Yeni Cami külliyesi işgal edecekti. Yangında yanan yedi sinagogun arazileri devlet hazinesine geçirilmiş, mirî arazi haline geldikten sonra Müslüman vakıflarınca satın alınmıştı.[36] Bunlar arasında Antalya ve Borlu, Aragon, Dimetoka, Alman ve Küçük İstanbul cemaatlerinin İs-

---

33 İstanbul Müftülüğü, Şer'iye Sicilleri Arşivi, İstanbul Şer'iye Sicilleri 9 (1071-1072H/1661) ve 10 (1072-1073/1661-1663).

34 İstanbul Şer'iye Sicilleri, 9, 83b, 15 Zilhicce 1071/11 Ağustos 1661.

35 Sekiz kilisenin yıkımı için bkz. İstanbul Şer'iye Sicilleri 10, 106b, 20 Ramazan 1072/9 Mayıs 1662.

36 İstanbul Şer'iye Sicilleri 9, 52a, 11 Zilkadde 1071/8 Temmuz 1661 ve 10, 82a, 17 Şevval 1072/5 Haziran 1662 (Zeytun); 9, 85a, 4 Zilhicce 1071/31 Temmuz 1661 ve 9, 216a, 25 Rebiülahir 1072/18 Aralık 1661 (Alaman); 9, 86a, 17 Zilhicce 1071/13 Ağustos 1661 (Küçük İstanbul); 9, 177b, 3 Rebiülevvel 1072/ 27 Ekim 1661 (Dimetoka); 9, 216a, 25 Rebiülahir 1072/18 Aralık 1661 (Aragon); 10, 113b-114a, 21 Muharrem 1072/16 Eylül 1661 (Antalya ve Borlu). Yedinci sinagog için bkz. *agy.*, 9, 143b, 4 Safer 1072/29 Eylül 1661.

tanbul'daki sinagogları vardı. Heyd, İstanbul'da Zeyrek, Balkapanı ve Hoca Paşa dahil olmak üzere, 17. yüzyılda kayıtlarda görülen on mahallenin Yahudi cemaatinin 1691-1692 yıllarındaki kayıtlarda yer almadıklarını söyler (Heyd, 1953: 299-314). Heyd'e göre Yahudiler yangınla harap olan mahallelerini terkedip şehrin başka bölgelerine dağılmış olmalıydılar. Ancak, Yahudileri mahallelerinden ayrılmaya iten tek şey yangın değildi. Padişah Yahudilerin yerleşim yerleriyle ilgili iki ferman çıkartmıştı. İlki "Yahudiler[in] yangından sonra Hoca Paşa'dan Zeyrek'e kadar olan bölgede oturmalarını" yasaklamıştı.[37] İkincisinde ise "Hoca Paşa ile çevresindeki mahallelerdeki Yahudilerin, 1070 Zilkaddesinin on altıncı gününde vaki olan yangında yanan hanelerinden mülk olanları Müslümanlara satma[ları], vakıf olanları da Müslümanlara devretme[leri]" emredilmişti.[38]

Yahudiler yalnızca evlerini ve sinagoglarını kaybetmekle kalmamışlardı: Söz konusu semtlerde kiraya verdikleri evler de ellerinden alınmıştı. Sözgelimi Sefarad Yahudisi Gedalya veled Menahem, Musa veled Avraham, Menahem veled Avraham Balkapanı'nda kiraya verdikleri evlerini bir Müslüman vakfın mütevellisine devretmek zorunda kalmışlardı.[39] Aynı şekilde, Portekizli Yasef veled Yako da, Yahudilere kiraladığı bir binanın (Yehûdihane) bulunduğu arazisini elden çıkartmak zorunda kalmıştı.[40] Yehûdihanede kalan başka bir Portekizli Yahudi, İshak veled Avraham, kaldığı odadaki hakkından vazgeçmek zorunda kalmıştı.[41] Bunlar, o döneme ait İstanbul şer'iye sicillerinde yer alan pek çok örnekten yalnızca birkaçıdır.

Eski mahallerini terketmeye zorlanan Yahudilerin büyük kısmı Balat, Hasköy ve Ortaköy gibi diğer Yahudi mahallerine taşınırken, diğer kısmı da İstanbul içindeki Müslüman mahallelerine ya da Galata'daki Hıristiyan mahallelerine yerleşti. Ancak, Yahudi olmayan mahalle sakinlerince pek de hoş karşılanmadılar. Hamamcı Mühiyeddin mahallesinden çok tipik bir tepki geldi.[42] Mahallenin imamı ve müezzinleri İshak veled Avraham'dan davacı oldular. Bu Yahudi *odabaşı*yı, Yahudilere oda kiralamakla suçladılar, oysa o mahallenin asıl sakinleri Yahudiler değil Müslümanlardı ve her zaman da böyle olmuştu. Bu Müslüman

---

37 Bkz. İstanbul Şer'iye Sicilleri 9, 143b, 4 Safer 1072/29 Eylül 1661. "Mahmiye-i mezburada (İstanbul) Hoca Paşadan Zeyrek altınadek ba du'l-harik Yehûd tâ'ifesi sâkin olmamak üzere." Bu, Tahtakale ile Hoca Paşa arasında ikamet eden Yahudilerin yanan evlerinin, padişahın fermanıyla yeniden yapılmasının yasaklandığını öne süren Silahdar tarafından da doğrulanır. Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1: 218-219.

38 Bkz. İstanbul Şer'iye Sicilleri, 10, 82a, 17 Şevval 1072/5 Haziran 1662. "Mahmiye-i Mezburada (İstanbul) Hoca Paşa ve etrafında vaki 'mahallatında mütemekkin Yehûd tâ'ifesinin bin yetmiş zilkaddesinin on altıncı gününde vaki' olan harik-i kebîrde muhterik olan hânelerden mülk olanı Müslimine bey' ve vakf olanı müslimine tefviz etmeleri."

39 İstanbul Şer'iye Sicilleri, 9, 110a, 5 Muharrem 1072/31 Ağustos 1661.

40 İstanbul Şer'iye Sicilleri, 9, 174a, 6 Rebiülevvel 1072/30 Ekim 1661.

41 İstanbul Şer'iye Sicilleri, 9, 194b, 2 Rebiülevvel 1072/26 Ekim 1661.

42 İstanbul Şer'iye Sicilleri, 9, 244a, 22 Cemaziülevvel 1072/13 Ocak 1662.

din adamları, sadrazamın kaymakamına bir arz-ı hal yazıp, Yahudilerin mahalleden çıkarılması yönünde bir emir elde ettiler. Bu emri kadıya gösterdiler ve kadı da han sahibine uyarıda bulunarak emre uymasını ve Yahudi kiracılarını kovmasını söyledi. Aynı şekilde, Ermeniler ve Ortodokslar da Galata kadısına başvurarak yangından sonra evlerini kaybeden Yahudilerin hileyle Galata'daki Hıristiyanların mülklerine yerleştikleri yönünde şikayette bulundular.[43] Şikayetçi olan Hıristiyanlar arazilerini geri almak istiyor ve Yahudilerin mahallelerinden çıkarılmasını öngören bir irade çıkarılmasını talep ediyorlardı.

30 Ekim 1665 tarihindeki görkemli bir törenin ardından, Müslümanlaştırılmış Yahudi mahallesinde Yeni Cami'de ilk Cuma vaazı verilmişti.[44] Yahudilerin çoğu Haliç'in karşısındaki Hasköy'e yerleşmişlerdi. 17. yüzyılın başında Hasköy'de yaklaşık on bir Yahudi mahallesi bulunuyordu; artık bu sayı yirmiyi geçiyordu. Hasköy'de o kadar çok Yahudi vardı ki (yaklaşık on bir bin), Hasköy'ün "Selanik ve Safad kentleri kadar kalabalık bir Yahudi nüfusu barındırdığı" söyleniyordu.[45] Caminin mahfilinde IV. Mehmed ile annesi Hatice Turhan Sultan'ın sultan mahfili için seçilen ayet, Yahudilerin Eminönü'nden Hasköy'e sürülmelerinin, camiiyi yaptıranlarca, Hz. Muhammed'in Yahudi kabilelerinden Nadiroğulları'nı Medine'den sürmesine benzetildiğini göstermektedir (Thys-Şenocak, 1998: 67-68). Osmanlılar yangını ve Yahudilerin sürülmesini Kuran'daki vakaya bağlayarak, bu görkemli caminin yapımının altındaki Yahudi karşıtı söylemi meşrulaştırmışlardı. Onlar güvende olduklarını sanırken, Allah'ın gazabı onları yakalamış, yüreklerine öyle bir korku salmıştı ki, müminlerle bir olup kendi elleriyle kendi evlerini yıkmışlardı. Ayette Yahudiler'e başlarından geçenden ibret almaları öğütlenir ve Allah'ın, onlara bu sürgünü takdir etmemiş bile olsa, onları bu dünyada bir şekilde cezalandıracağı söylenir. "Yoldan çıkanların barınacakları yer de ateştir" (32: 20 Secde Suresi). 17. yüzyılın sonlarında İstanbul'da meydana gelen olaylar, Müslümanların gözünde adeta bu ayeti haklı çıkarmaktadır: "(Uğrayacakları) çetin azabdan dolayı vay kafirlerin haline!" (14: 2 İbrahim Suresi).[46]

Sarayın üst düzey makamlarınca kaleme alınan eserler ve tarihler, külliyenin vakıfnamesi, Vâni Mehmed Efendi'nin camiye vaiz olarak atanması ve Yahudilerin İstanbul'un büyük bir kısmında oturmalarını yasaklayan emir... bunların hepsi Osmanlı Devleti'nin üst makamlarında hakim olan Yahudi karşıtlığına

---

43 BOA, Şikâyet Defteri: 6, 105, # 456, evâhir-i Receb 1078/5-15 Ocak 1668.

44 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, 193a; ve Raşid, Tarih-i Raşid 1:107. Hicrî takvime göre 20 Rebiülahir 1076.

45 Evliya Çelebi, *Seyahatnamesi*, 124a; 20-25. Stanford Shaw'un *The Jews of the Ottoman Empire*'ında hatalı bir cümle bulunmaktadır: "20 Mayıs 1606'da çıkan büyük İstanbul yangınında, Bahçekapı'daki Yahudi bakırcıların dükkanları yanmış, on bir binden fazla Yahudi Hasköy'e taşınmak zorunda kalmıştı." Kuşkusuz burada kastedilen 1606 değil 1660 yılıdır. Ayrıca, Evliya Çelebi, Eminönü'nden sürülen Yahudilerle birlikte Hasköy'ün *toplam* nüfusunun yaklaşık on bir bin olduğunu söyler.

46 Kuran, 59 El - Hasr.

işaret etmektedir. Yeni Cami külliyesi vakıfnamesinin padişahın mührünü taşıması, Osmanlı hanedanının ve devletin Yahudi karşıtı görüşlerini gizlemediğini ve bunları, dönemin resmî tarih belgeleri olarak gelecek kuşaklara miras bırakma gayesinde olduğunu göstermektedir. Yahudi halkı, onlara göre Allah'ın gazabı tarafından yakılmaları sayesinde Müslümanların kurtulduğu ağır bir yüktü. Şehrin göbeğindeki bir Yahudi mahallenin yerini, bütün ihtişamıyla denize karşı yükselen bir cami almıştı. Bir yüzyıl boyunca yapımı tamamlanamamış, yarı kavrulmuş iskeletinin harabeleriyle adeta bir kararsızlık, bir başarısızlık timsali olan bu cami, eskiden Yahudilere ait olan bir mekanın orta yerinde hak ettiği yere kurulmuştu. Yangınla küle dönen Yahudi mahallesinin karanlığı, alevlerin üzerine yükselen caminin ışığıyla aydınlanmıştı. Saray vaizi Kürt Hatip'in dediği gibi: "*Ve cami-i mezkur dahi zulmet-i küfrden dîn-i muhammedî gibi kendüyi gösterüp nümâyân oldu.*"[47] Saraydaki Yahudi karşıtı söylem yeni değildi. 16. yüzyılın ortalarında, kapı ağası Cafer Ağa Kanunî'ye, Sefarad Yahudisi Moşe Hamon'u kastederek "İslâm'ın ve Müslümanların düşmanları"nın soyundan gelen bir hekime güvenmemesi gerektiğini, hayatını saygın bir Mısırlı Müslüman hekime teslim etmesini tavsiye etmiştir (Heyd, 1953: 162). Ama bu retorik, henüz 17. yüzyılın sonlarındakine benzer birtakım baskıcı önlemlerle desteklenmiş değildi.

Yahudi hekimlerin saraydaki konumlarını yitirmeleri

17. yüzyılda saray hekimi Yahudilerin sayısının giderek azalması ve birçoğunun Müslüman olması bu bağlamda daha bir anlaşılırlık kazanmaktadır. 16. yüzyılda Osmanlı sarayında Yahudi hekimlerin yıldızlarının parladığını kimse yadsıyamaz. Ne var ki, konuyla ilgili sınırlı sayıdaki çalışmadan çıkan sonuçları genelleyerek, 19. yüzyıla kadar Yahudi saray hekimlerinin güçlü konumlarını koruduklarını varsaymak yanlış olur. Kimi tarihçiler bu yanlışa düşmüşlerdir (Shaw, 1991:86-87 ve 141).[48] Gerçekte, 17. yüzyılda Yahudi saray hekimlerinin konumu iyiden iyiye sarsılmış, sayıları ve oranları büyük ölçüde azalmıştır. Mevkilerini korumak isteyenler de, kısmen saraydaki Yahudi aleyhtarlığı yüzünden Müslüman olmuşlardır. 17. yüzyılda saraydaki Yahudi hekimlerin sayısının azaldığına dikkati çeken ilk tarihçi Uzunçarşılı'dır (Uzunçarşılı, 1984: 364-365). *Rûznâmçe*lerde saray hekimlerinin ad, unvan ve maaşlarının yazılı olduğu iki ayrı liste bulunurdu: Genellikle son sayfada yer alan *cemâ'at-ı etıbbâ-yi yehûdîyan-ı hassa* ile *cemâ'at-ı etıbbâ-yi hassa.* 1604 yılının rûznâmçesinde, 63 Yahudi ve 21 Müslüman hekim kayıtlı görünmektedir (Uzunçarşılı, 1984). 1609'da sa-

47 Kürt Hatip Mustafa, *Risale-i Kürd Hatib*, 20a.

48 Shaw, yanlış olarak, Yahudi hekimlerin 19. yüzyıla kadar saraydaki mevkilerini koruduklarını iddia eder.

rayda 41 Yahudi ve 21 Müslüman hekim görevliydi.[49] 17. yüzyıl ortalarında ise rûznâmçede kayıtlı toplam hekim sayısı 18'e düşmüştü, bunların 14'ü Müslüman, 4'ü Yahudi'ydi.[50] IV. Mehmed, saray hekimlerinin sayısını bir hayli azaltmıştı; ancak, 17. yüzyıl sonlarında bu sayı yeniden artmıştı. Bu yazı açısından önemli olan nokta, saraydaki Yahudi hekimlerin oranının azalmış olmasıdır.

17. yüzyılda saraydaki *cemâ'at-ı etıbbâ* radikal değişiklikler geçirmiştir. 17. yüzyıl başlarında, çok geniş bir Yahudi hekim cemaatinin ve daha sınırlı sayıdaki Müslüman hekimlerin yöneticisi bir Yahudi hekimbaşıydı. 17. yüzyıl sonlarında ise, mühtedî bir Yahudi hekimbaşı, ağırlıklı olarak mühtedî ve Müslüman hekimlerden oluşan bir cemaatin lideriydi. Yüzyıl başında Müslüman hekimler Yahudi hekimlerin ancak üçte biri oranındayken (21/63), yüzyıl sonunda aynı oran Müslüman hekimler lehine çok büyük bir değişikliğe uğrayarak 17/1 haline gelecekti (sarayda 34 Müslüman, 2 Yahudi hekim bulunuyordu).[51] IV. Mehmed tahta çıktığı sırada Müslüman hekimlerin sayısı Yahudi hekimlerin sayısının birbuçuk katıydı (17/12); aynı padişahın saltanat devrinin sonunda ise Müslümanların sayısı Yahudilerin sayısının beş katına çıkmıştı (20/4).[52] Saray hekimleri arasında Müslümanlar ve mühtedîler çoğalırken, Yahudilerin sayısı enikonu azalmıştır. 15. ve 16. yüzyıllarda Yahudi hekimler nadiren Müslümanlık'a geçiyor ve hekimbaşı makamına yükseliyordu. Örneğin, II. Mehmed'in görevlendirdiği Hekim Yakup, II. Bayezid'in tahta çıkmasından kısa bir süre sonra belki de saraydaki mevkiini korumak için ihtida etmiş ve Mühtedî Yakup Efendi diye anılır olmuştur.[53] 17. yüzyılda ise, Yahudi hekimlerin din değiştirip Müslüman olması norm haline gelmiştir. 1669'da saray hekimi olarak görev yapan mühtedi sayısı (5) Yahudilerinkine eşitti; 1697'de (hekimbaşı hariç) mühtedî hekim sayısı Yahudilerden fazlaydı (2 Yahudi, 3 mühtedi hekim vardı).[54] 17. yüzyıl sona ererken, Yahudilik'ten İslâm'a geçen hakimbaşı Nuh Efendi dahil, mühtedî hekimlerin sayısı Müslüman hekimlerin iki katıydı (2 Yahudi 4 mühtedî).[55]

Bu arşiv verileri, 17. yüzyılda Yahudi hekimlerin saraydaki konumlarını kaybettiklerini, yerlerini *cemâ'at-ı etıbbâ* içinde oranları giderek artan Müslüman hekimler ile mühtedilerin aldığını göstermektedir. Ama bu sayısal verilerden,

---

49 Ayn Ali Efendi, *Kavânîn-i Al-i Osman der Hülîasa-i Mezâmin-i Defter-i Divân* 1979: 94.

50 *Eyyubi Efendi Kanunnamesi*, Tahlil ve Metin, yayına hazırlayan. Prof Dr. Abdülkadir Özcan 1988: 36.

51 Uzunçarşılı, 1984: 364-365; BOA, Kamil Kepeci Tasnifi, *Küçük Rûznâmçe*, 3439.

52 BOA, Kamil Kepeci Tasnifi, *Küçük Rûznâmçe*, 3401 ve 3427.

53 İzzet (Kumbaracızade), *Hekim-Başı odası, İlk eczane, Baş-Lala kulesi* 1933:, 27; Epstein, 1980: 30.

54 BOA, Kamil Kepeci Tasnifi, *Küçük Rûznâmçe*, 3412 ve 3437.

55 Heyd, 1963: 154; İzzet, *Hekim-Başı odası*, 33; Galante, 1938:15; BOA, Kamil Kepeci Tasnifi, Küçük Rûznâmçe, 3438 ve 3439.

Yahudi hekimlerin konumlarını kaybetme nedenleri anlaşılamaz. Belki de, eskiye kıyasla daha az sayıda Yahudi en iyi tıp eğitimi verilen Avrupa üniversitelerinde okumuş, dolayısıyla saray hekimi olma şansına sahip Yahudilerin sayısı azalmıştı. Özellikle IV. Mehmed devrinde, devlet, malî zorluklardan dolayı, saray hekimlerinin oluşturduğu kabarık kadroyu daraltmak da istemiş olabilir (Levy, 1991: 76) 17. yüzyıl boyunca sarayda görev yapan hekim sayısı dalgalanmalar göstermiştir, ama Yahudi hekimlerin oranı sürekli küçülmüştür. Sarayda görev yapan, Vâni Mehmed Efendi'nin yakın çevresinden bir hatibin kaleme aldığı bir risaleden anlaşıldığı kadarıyla, Yahudilerin Osmanlı sarayındaki konumlarını korumaları için, daha iyi bir tıp eğitimi almış olmaları gerekli bir koşuldu, ama yeterli değildi. Bunun yanı sıra Osmanlıların Yahudilere karşı 16. yüzyıldaki tutumlarını sürdürmeleri gerekiyordu, ki bu tutum sayesinde Yahudiler din değiştirmeden padişahın hekimi olabiliyorlardı. Sefarad Yahudisi hekim Moşe Ben Raphael Abravanel'in nasıl İslâm'ı 'kabul edip' Hayâtizâde Mustafa Fevzi Efendi olduğunun hikayesi artık 16. yüzyıl koşullarının geçerliliğini yitirdiğini göstermektedir.[56] Hayâtizâde ilk olarak 1669-1670'te, son olarak da 1690-1691'de hekimbaşılık makamında bulunmuştur.[57] Kürt Hatip 1675-1676'da kaleme aldığı risalesinde hekimin din değiştirmesinin nedenlerini anlatır. Hayâtizâde hekimlikteki bütün hünerlerine rağmen, İslâm ile 'şereflenmediği' ve 'küfr günahından arınmadığı' için, padişah bu Yahudi hekimin kendisine teşhis koymasına razı olmaz. "İslâm tacını başına geçirip iman hilatını giymedikçe", kendisine bakamayacağını bildirir. Gerçekten, Müslüman olana kadar Hayâtizâde'ye, padişaha hekimlik etme imkanı tanınmaz.[58]

Hekimbaşı Hayâtizâde, tıp alanında "eşi benzeri olmayan" usta bir hekim olmasına rağmen, makamını korumak için İslâm dinine geçmeye zorlanmıştı. Sarayın düşüncesine göre Yahudi hekimbaşı, küfrden arınmak ("ednas-ı küfrden mu'arra ve müberra olmak") ve Yahudilerin arasından sıyrılmak için, İslâm'ı kabul etmeliydi. Daha çok sayıda Yahudi İtalya'ya gidip tıp öğrenimi görseydi bile,

---

56 Hekimin hayatına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Galante, 1938:13-14.

57 BOA, KR:3413 ve 3430. Hayatizade'nin görevden alınması 1691 yılına denk gelir, KR 3431. Abdi Paşa, hekimbaşılığa Salih Efendi'nin yerine Hayatizade'nin getirilmesi için 3 Rebiülahir 1080/31 Ağustos 1669'da bir ferman çıkarıldığını söyler.

58 Kürt Hatip, Risale-i Kürd Hatib, 19a-19b. "Pâdişah-ı 'alempenâh hazretleriniñ mizâc-ı şeriflerine ihtilâl-ı 'âri ve 'unsur-ı latiflerine fütûr-ı târi oldukda hâliyâ hekimbaşı olan Hayâtizâde demek ile ma'ruf ve hazakatla mevsuf kanûn-ı tababet'te yektâ ve fünun-ı hazakat'ta bi-hemtâ, ki sâkinân-ı şifahâne-i 'âlem ve marizân-ı sagir ü kebir-i beni âdem şerbet-i sıhhat semerlerinden pürnasib ve behrever, sultân-ı 'iffet nişân hazretlerine sevk ve ta'rif ve mertebe-i hazakatı bi'l-tavsif ma'lumları iken çün şeref-i İslâm ile müşerref ve mücella ve ednâs-ı küfreden mu'arra ve müberra değil idi. Pâdişah-ı 'âdalet intibah hazretleriniñ nabz-ı şeriflerini tutup teşhis-i marazlarına razı olmayup buyurmuşlar ki mademki tâc-ı İslâmı der-ser ve hil'at-ı imânı der-ber etmedikçe ol pâdişah-ı pâk-nijâd ve şehriyâr-ı pür-'adl ü dâda tedbir-i ilâc-ı sıhhat etmesine ruhsat yokdur dediler. Fi'l-vaki 'şeref-i telkin-i imân ile serefrâz ve miyân Yahûdîyândan 'alem-i İslâmla mümtaz olmadıkça tedavi-i Şehriyârîye mücâz olmadı."

saraydaki bu düşmanlık yüzünden Yahudilerin başkalarından daha iyi bir eğitim almış olmaları dikkate alınmayabilirdi. Hayâtizâde makamını korumak için din değiştirmek zorunda kalmıştı. Yahudilerin din değiştirmeden hekimbaşılığa kadar yükselebildikleri ve sarayda aktif bir rol oynadıkları 16. yüzyılın tersine, 17. yüzyılın sonlarında Hayâtizâde ve Nuh Efendi gibi saray hekimleri ihtida etmiş Yahudi'lerdi. Tıp eğitimi alan Yahudilerin sayısının azalması bu süreçte etkili olmuş olabilir; ama kimi Yahudilerin, hekimbaşılığa yükselecek kadar hünerli olması, öğrenim eksikliğinin, Yahudi saray hekimlerinin sayısındaki büyük azalmayı açıklayacak tek etken sayılamayacağını gösterir. Yahudi düşmanlığı da bu süreçte önemli bir rol oynamıştır.

Saraydaki gayrimüslim aleyhtarı söylem yalnızca Yahudilere yönelikti. Yahudiler bu dönemde kaybettikleri ayrıcalıklı ekonomik ve siyasal konumlarını bir daha kazanamamışlardır.[59] Örneğin 1700 yılında İstanbul'daki ruhsatlı hekimlerin listesi, Ortodoksların bu meslek dalına hakim olduklarını göstermektedir (Ahmed Refik, 1988: 28-30). Listede yalnızca (Venedikli) bir Yahudi yer almaktadır. Hıristiyan hekimler eskiden yoğun bir Yahudi nüfusunun bulunduğu Eminönü ve Bahçekapı'da mesleklerini icra ediyorlardı. Venedikli Yahudi hekimin muayenehanesi ise Galata'daydı. Bir yüzyıl önce, Salomon Natan Eskanazi gibi Yahudi hekimler padişahı tedavi ediyordu. Hatta Salomon Natan'a devletlerarası müzakerelerde padişahı temsil etme yetkisi verilmişti. Ne var ki, 17. yüzyıl sona ererken, Yahudilerin rolünü Ortodoks hekimler üstlenmişlerdi (McNeill, 1974: 213-214). Örneğin, Panagioti Nicoussias (öl. 1673) 1650 yıllarında Padova'da tıp fakültesinden diploma almış, 1656'da Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın hekimi ve danışmanı olmuştur (McNeill, 1974). Girit'in ele geçirilmesinden (1669) sonra Venediklilerle yapılan müzakerelerde Osmanlıları temsil etmiştir. Alexander Mavrocordato (öl. 1709) Padova ve Bologna'da tıp öğrenimi gördükten sonra baştercüman olmuş ve 1699'da Karlofça Anlaşması görüşmelerine katılmıştır. Bu kişilerin kariyerleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortodoks uyruklarının kazandıkları yeni güç ve nüfuzu gösteren iyi birer örnektir. 17. yüzyıl başlarında Venedikli Yahudiler diplomasi alanında Osmanlıları temsil ederken, 17. yüzyıl sonlarında Ortodokslar Osmanlıların diplomatik temsilciliğini yapıyor, Venedikli Yahudiler ise Venedik'e hizmet ediyorlardı (Levy, 1991: 77).[60]

---

59 III. Ahmed (1703-1730) hekimi olarak önce Alman Yahudi Tobias Cohn'u, ardından da Portekizli Yahudi Daniel de Fonseca'yı görevlendirmiştir. De Fonseca, Osmanlı diplomasisinde de önemli bir rol sahibiydi. Ama bu iki kişi, hem padişahın sağlığıyla ilgilenip hem de diplomaside söz sahibi olan Yahudi saray hekimlerinin, bu mevkilerini yitirdikleri bir dönemde birer istisnaydılar. Levy, 1991:77.

60 1674-1694 yılları arasında İstanbul'da yaşayan ve Sadrazam Kara Mustafa Paşa'nın hekimliğini yapan Venedikli İsrael Conegliano'nun, Karlofça Anlaşması'nda Osmanlıların tarafında değil, Venedik elçisinin yardımcısı olarak bulunması ironik bir durumdur. 1694 yılında bütün Venedikliler İstanbul'dan sürülmüşlerdi.

Sonuç

Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa, IV. Mehmed ve Valide Sultan, hünkâr şeyhi Vâni Mehmed Efendi'nin etkisiyle, İstanbul'un belli başlı Yahudi mahallelerini Müslümanlaştırıp, padişahın hekimi Hayâtızâde gibi sarayda önemli mevkilere sahip kimseleri Müslüman olmaya teşvik ettiler. Yahudilerin iktisadî güçlerini yitirmelerinin ve Ortodoksların yükselişinin damgasını vurduğu bir dönemde, Yeni Cami'nin vakıfnamesinde, camiyi süsleyen ayetlerde ve saray hatibi Kürt Hatip lakaplı Mustafa'nın risalesinde rastladığımız Yahudi aleyhtarlığı ve Osmanlıların Yahudilerden boşalan mevkilere Ortodoksları ve mühtedîleri getirmeleri, Yahudilerin imparatorluk içindeki nüfuzlarını ve saraydaki mevkilerini yitirmelerine neden oldu. Osmanlıların kendi kaleminden çıkmış metinlerde Yahudiler karşısındaki tutumu incelemek, Osmanlıların bilinmeyen bir yönünü açığa çıkarmaktadır. Osmanlıların Yahudilere gösterdiği hoşgörüden bahsedilmesine alışkınız: II. Bayezid'in İberya'dan sürülen Yahudilere kucak açması gibi. Ama bunlar hep 15. yüzyıla ait olaylardır. İki yüzyıl sonra, gördüğümüz üzere, Osmanlılar binlerce Yahudi'yi Eminönü'nden sürmüştür. İspanya'dan sürülen Yahudilerin sayısının çok daha fazla olduğuna kuşku yok; ayrıca Eminönü'nden sürülen Yahudiler Akdeniz'in değil Haliç'in öte yanına sürülmüşlerdir. Bu sürgün çok daha küçük ölçekli olsa da, evlerinin ve sinagoglarının yerine Yeni Cami'nin yükseldiğini gören binlerce Yahudi açısından bu olay, neredeyse İberya'dan sürülmeleri kadar trajik bir nitelik taşımaktadır. Bir yüzyıl önce saraydaki Yahudiler Kanunî Sultan Süleyman'ı İtalya'nın Ankona şehrinde zulme uğrayan Yahudileri korumaya ikna edebiliyorken, 17. yüzyıl sonlarında Yahudiler siyasal açıdan o kadar zayıftılar ki, hiçbir Yahudi yangının ve caminin yapımının ardından Yahudilerin İstanbul'un büyük kısmında ikamet etmesini yasaklayan kararı engelleyememişti. Sarayda yüksek bir mevkiye sahip olan Hayâtizâde gibi Yahudiler bile, kendi mevkilerini korumaya çalışmakla meşguldüler. Hatta ihtida eden Hayâtizâde, II. Süleyman'a iyi bakmamakla suçlanarak Yedikule zindanlarında öldü. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, onun yerine herhangi bir Arap'ın getirildiğinden söz eder.[61]

İngilizce'den çevirenler ELÇİN GEN ve TANSEL DEMİREL

KAYNAKÇA

1. Basılmamış Kaynaklar

A. Arşiv Belgeleri

Beşiktaş Şer'iye Sicilleri 23/78 (1081-83/1670-72).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Şikâyet Defteri* 6.

---

61 Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiât* 1995: 398.

BOA, Kâmil Kepeci Tasnifi, Küçük Rûznâmçe 3399-3439.

BOA, Ali Emiri Tasnifi, IV. Mehmed: 1169-72, 1986.

İstanbul Müftülüğü, Şer'iye Sicilleri Arşivi, İstanbul Şer'iye Sicilleri 9 (1071-72/1661) ve 10 (1072-73/1661-63)

B. Yazma Eserler

Abdurrahman Abdi Paşa. *Vekayi'name*, Köprülü Ktp., İstanbul. 216.

Kürd Hatib Mustafa. *Risale-i Kürd Hatib*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., İstanbul. Eski Hazine 1400.

Nasuh Paşazade Ömer Bey. *Turhan Vâlide Sultân Vakfnâmesi*, Süleymaniye Ktp., İstanbul. Turhan Valide Sultan 150.

2. Basılı Kaynaklar

A. Arşiv Belgeleri

Refik, Ahmed (1988) [1930]. *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1689-1785); Enderun Kitabevi İstanbul.

B. Yazma Eserler

Ayn Ali Efendi (1979) *Kavânîn-i Âl-i Osman der Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Dîvân*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Defterdâr Sarı Mehmed (1995) *Zübde-i Vekayiât*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Eyyubî Efendi Kânûnnâmesi, Tahlil ve Metin (1988) (der.) Prof. Dr. Abdülkadir Özcan, Eren, İstanbul.

İsâ-zâde (1996) *İsâ-zâde Târîhi*, der. Dr. Ziya Yılmazer, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.

Râsid Efendi, Mehmed (1865-66) *Târîh-i Râşid*, 5 cilt. İstanbul.

The Seyahatname of Evliya Çelebi, Book One, İstanbul. 1989. *Facsimile of Topkapı Sarayı Bagdat* 304, Part 1: Folios la-106a. Sources of Oriental Languages and Literatures 11. der. Şinasi Tekin. Turkish Sources IX. giriş Fahir İz. Office of the University Publisher, Harvard University.

Silâhdar Fındıklı Mehmed Ağa. 1928. *Silâhdar Tarihi*, 2 cilt. Devlet Matbaası İstanbul.

3. Kitaplar

Arbel, Benjamin (1995) *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, E.J. Brill.

Baysun, M. Cavid. "Mehmed IV", *İslam Ansiklopedisi*.

Birnbaum, Eleazar (1961) "Hekim Yakub, Physician to Sultan Mehemmed the Conguerer", *Harofe Haivri, The Hebrew Medical Journal*, 1, ss. 222-50.

Braude, Benjamin, ve Bernard Lewis (1982) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. 2 cilt Holmes and Meier, New York.

Clogg, Richard (1982) "The Greek Millet in the Ottoman Empire" Braude ve Lewis (der.) içinde.

Cohen, Mark R. (1997) *Hac ve Hilal Altında: Ortaçağda Yahudiler*, (çev.) Ahmet Fethi, Sarmal, İstanbul.

Emmanuel, I.S. (1935) *Histoire d l'industrie des tissus des Israélites de Salonique*, Lipschutz, Paris.

Epstein, Mark A. (1980) *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Islamkundliche Untersuchungen Bd. 56. K. Schwarz, Freiburg.

Faroqhi, Suraiya (1994) "Crisis and Change", *An Ecomomic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Halil İnalcık (der.), Cambridge U.P., Cambridge.

Galanté Abraham (1947) *Türkler ve Yahudiler*, 2. baskı rev. Tan Matbaası, İstanbul.

— (1941) *Histoire des juifs d'Istanbul*, Imprimerie Hüsnütabiat, İstanbul.

— (1938) *Médecins juifs au service de la Turquie*, Imprimerie Babok, İstanbul.

— (t.y.) Histoire des Juifs de Turquie, 9 cilt, Éditions Isis, İstanbul.

Gerber, Haim (1986) "Jewish Tax - Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries" *Journal of Turkish Studies*, 10.

Heyd, Uriel (1963) "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens*, 16, ss. 152-70.

— (1953) "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century" *Oriens*, 6, ss. 299-314.

İnalcık, Halil (der.) (1994) *An Aconomic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* der. Cambridge University Press, Cambridge.

İzzet Kumbaracızade (1933) *Hekim-Başı odası, İlk eczane, Baş-Lala kulesi*, Kader Matbaası İstanbul.

Levy, Avigdor. (1991) *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Darwin Press, Princeton.

Lewis, Bernard (1952) "The Privilege Granted by Mehmed II to His Physician" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14, ss. 550-63.

Livingston, John W. (1971) "Ali Bey Al-Kabir and the Jews" *Middle Eastern Studies*, 7, ss. 221-28.

Mantran, Robert (1999) *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I: Osmanlı Devleti'nin Doğuşundan XVIII. Yüzyılın Sonuna*, (çev.) Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul.

McNeill, William (1980) "Hypotheses Concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century", *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)* içinde, "First International Congress on the Social and Economic History of Turkey" de sunulan tebliğler (der.) Osman Okyar ve Halil İnalcık, Ankara, ss. 127-29.

— (1974) *Venice: The Hinge of Europe 1081-1797*, University of Chicago Press, Chicago.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları İstanbul.

— (1979-1983) "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Tesebbüslerine Bir Bakış: Kadizâdeliler Hareketi" *Türk Kültürü Araştırmaları* XVII-XXI/1-2, ss. 208-25.

Roth, Cecil (1948) *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.

Runciman, Steven (1968) *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, Cambridge.

Shaw, Stanford (1991) *History of the Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic*, Macmillan Press, Londra.

Stoianovich, Traian (1960) "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *Journal of Economic History*, 20, ss. 234-313.

Thys-Şenocak, Lucienne (1998) "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü" *Muqarnas*, 15, ss. 58-70.

Tritton, A.S. (1930) *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, Oxford University Press, Londra.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1984) *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Ülgen, Ali Saim (1942) "Yenicami", *Vakıflar Dergisi*, 2.

Veinstein, Gilles (1992/4) "Sur la draperie juive de Salonique (XVIe-XVIIe siécles)", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 66, ss. 55-62.

Yerasimos, Stéphane (1995) "La Communauté juive d'Istanbul a la fin du XVIe siécle," *Turcica*, XXVII, ss. 101-30.

Zilfi, Madeline (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis.

— (1986) "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul" *Journal of Near Eastern Studies*, 45, no. 4, ss. 251-69.

Jewish loss of influence and position in late-seventeenth-century Ottoman society

Scholars have observed that elite Ottoman Jews enjoyed great influence in society and a close relation to the sultans in the sixteenth century as they rose to the top positions available to non-Muslims: palace physicians, advisers, and diplomats. These positions reveal how some Jews, such as Salomon Eskenazi, were entrusted with the delicate business of negotiating war and peace between Venetians and Ottomans, for example, and with the life of the most important person in the empire, the padishah. The Ottoman dynasty and men of state considered some of these men, such as Joseph Nasi, so important that they awarded them honorary governmental positions.

But when we examine the seventeenth century, we find that Jews faced significant erosion in their position. The seventeenth century did not produce another Salomon Eskenazi or Joseph Nasi. The fate of Ottoman Jews -both elite and commoner- took a sharp turn for the worse. By the end of the 1660s, Jews in general had lost the economic foundation upon which their success had been based, and the Jewish elite had lost their privileged position in the palace. Rather than placing the responsibility for this major change in Ottoman society on the failures of Jews, successes of Orthodox Christians, and global economic and political conditions, as have previous scholars, I demonstrate in this article that the Ottomans also had a role to play in the Jewish loss of influence and position.

The policy of the Ottomans following the great fire of 1660 in Istanbul and the appointment of Vani Mehmed Efendi as Sultan Mehmed IV's preacher soon after also contributed to the end of Jewish prosperity and power. The Ottomans expelled Jews from Eminönü to make way for the construction of Yeni Cami and prohibited them from residing in most of the peninsula save Balat, and began to prefer Orthodox Christians or converts to Islam in the most sensitive and important palace positions, such as the head of the physicians, previously held largely by Jews. While a combination of a shrinking pool of wealthy, educated Jews with strong European networks, and the existence of a growing number of rich, talented, well-connected Orthodox Christians served as the underlying causes of the change, Ottoman antipathy to Jews in the 1660s, as revealed in Ottoman sources, hastened and guaranteed their replacement by Christians and new Muslims.

İkinci Dünya Savaşı sonrası Balkan tarih yazınında Osmanlı İmparatorluğu*

*Fikret Adanır***

I.

Balkanlarda tarihî bilimler, 19. yüzyılda doğmaya başlayan ulus devletlerin ihtiyaçları tarafından belirlenen bir çizgi boyunca gelişmiştir. Bu nedenle bölgedeki ulus devlet oluşumunun özgüllüklerini anlamak, Avrupa'nın bu kısmında tarihî geleneğin nasıl evrildiğini açıklamak için şarttır. Osmanlı Sırbistanı, Yunanistanı ve Bulgaristanı'ndaki ilk bağımsızlık mücadeleleri *haydut*, *martolos* veya *armatoli* gibi yarı askerî unsurların çarpıcı bir rol oynadığı kırsal çatışma temellidir. Bu durum, Balkanlarda o zamandan beri yaygın olan "komitacı zihniyeti"nin varlık sebeplerinden biri olarak görülebilir.[1] Acaba bu süreçlerde "kentli" veya "burjuva" gruplar ne rol oynamışlardır? İsyan hareketinin arkasında görece gelişmiş bir burjuva sınıfının yer aldığı Yunanistan örneğinde bile, bu sını-

---

(*) Bu makale, Prof. Dr. Kemal Karpat'ın 29-30 Haziran 1996'da Wisconsin Üniversitesi'nde düzenlediği "The Ottoman State, Modernism and the Euro-Islamic Synthesis: A Revisionist Approach" konulu konferansa sunulan "Balkan Historiography on the Ottoman Empire since 1945" başlıklı tebliğden hareketle yazılmıştır.

(**) Ruhr Üniversitesi, Bochum.

1 Gale Stokes, "The Absence of Nationalism in Serbian Politics before 1840", *Canadian Review of Studies in Nationalism* IV/1 (Fall 1976), s. 77-90; Lawrence P. Meriage, "The First Serbian Uprising (1804-1813): National Revival or a Search for Regional Security", *Canadian Review of Studies in Nationalism* 4/1 (Spring 1977), s. 187-205; Hans-Michael Miedlig, "Patriarchalische Mentalität als Hindernis für die staatliche und gesellschaftliche Modernisierung in Serbien im 19. Jahrhundert", *Südost-Forschungen* 50 (1991), s. 163-90; Dimitrije Djordjević, "The Role of the Military in the Balkans in the Nineteenth Century", Ralph Melville ve Hans-Jürgen Schröder (der.), *Der Berliner Kongress von 1878. Die Politik der Grossmächte ve die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, içinde, Wiesbaden 1982, s. 317-47.

fın amaçları Balkan yarımadasının güney ucunda küçük bir Yunan devleti kurmaktan çok uzaktı; bunun tersine şehirli tüccar gruplarla Fener aristokrasisinin ortak umudu, Osmanlı yönetimini Yunan kontrolünde çok milletli bir doğu imparatorluğu yapısına dönüştürmekti. Yani, Adamantios Korais veya Rhigas Velestinlis gibi aydınlar bile, "emperyalist" kategoriler içinde düşünmüş, Balkanları, Ege adalarını ve Küçük Asya'yı içine alan bir Yunan "cumhuriyeti" tasavvur etmişlerdir.[2]

Kırım Savaşı'ndan sonra ivme kazanan Bulgar ulusal hareketinde ise farklı bir sosyo-politik çerçevenin etkilerini görmek mümkündür. Bir taraftan Yunan dinsel ve kültürel hakimiyetine karşı mücadele verilmiştir. Hatta bu sebeple Bulgarlar, Osmanlı'nın reformist bürokrasisinin bile desteğine yanaşmışlardır. Diğer taraftan ise artık Bulgarları himaye eden, Kırım Savaşı'nın mağlup devleti Rusya değildi; tersine, Bulgarlar yardım ve rehberlik için liberal Batı'ya yüzlerini dönmüşlerdi. Dolayısıyla, Bulgar toplumu içinde henüz oluşmaya başlayan "burjuva" ya da "küçük burjuva" unsurların varlıklarını hissettirmeleri daha kolay olmuştu. Fakat bu defa da, ulusal sorun sivil toplumun iç dinamiklerinin ifadesi şeklinde bir siyasi uzlaşma yoluyla değil, Çarın ordularının zaferiyle, yani bir dış unsurun etkisiyle çözülmüştü.

Bu nedenle, Osmanlı Avrupası'nda ulus-devlet oluşumu sürecinin, burjuvazinin sosyal ve siyasi serbestlik özlemlerinin doğal bir sonucu olduğunu ileri sürmek güçtür. Osmanlı'nın askerî yenilgileri sonucu elde edilen bağımsızlık, tersine toplumun en militan unsurlarının yükselmesini sağlamıştır. Kısacası, ulus-devletler toplumun sivil temelleri henüz oluşmadan kurulabilmiş ve ulusun kendisi artık yeni önderlerin yukarıdan aşağı yürütecekleri bir inşa projesi olarak algılanmıştır. Bu arada tarih bilimine de önemli bir ideolojik rolün düştüğü gözlenmektedir.[3] Yeni tarih gelenekleri yaratmak ve Osmanlı dönemini bu bağlamlar içerisinde yorumlamak, sadece yeni rejimlerin ülke içinde meşrulaştırılması işlevini görmekle kalmamış, ayrıca aynı derecede önem taşıyan Avrupa dünyasına karşı meşrulaştırma amacını da gütmüştür. Aynı Avrupa, kendi milliyet anlayışını yaygınlaştırmak, prenslerini, generallerini, banker veya misyonerlerini bölgeye yerleştirmek için sabırsızlanmaktaydı. Böylece milletin biricikliğinin romantik kurgulanışı, dile dayanan milliyet fikri, irredantist projelerin ve benzer modern kavramların desteklenmesinde tarihin kullanılması Balkanlara girmiş oldu. Balkan devletlerinin baştan itibaren Ortaçağ'daki veya geçmişteki

---

2 Bkz. Notis Botzaris, *Visions balkaniques dans la préparation de la révolution grecque (1789-1821)*, Geneva-Paris 1962, s. 183-209; Apostolos Daskalakes, *To politeuma tou Rega Belestinle. Proton suntagma ellinikes demokratias kai eleutheras diabiose os ton Balkanikon laon*, Atina 1976, ve şu toplu eser içindeki yazılar: Richard Clogg (der.), *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, Londra 1981.

3 Paschalis M. Kitromilides, "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans", *European History Quarterly* 19 (1989), s. 149-94.

azametlerini yeniden kazanmayı aramalarına şaşırmamalı. Bugünkü çatışmalar bile geçmişteki emperyal arzulara gönderme yapılarak, ulusal açıdan temize çıkarılmaya çalışılmakta ve uluslararası açıdan önem kazanmaktadırlar.[4]

Yukarıda söylenenlerin ışığında, 19. yüzyıl Avrupası'nın Osmanlı yönetimine ilişkin imajının, Balkan tarih yazımı üzerinde doğrudan etkili olduğu iddia edilebilir. Batı'da, Napoleon sonrası dönemin Filhelenik duyguları, Güneydoğu Avrupa'da yaşayan Osmanlı tebâsı halkların kaderine karşı derin bir ilgi uyandırdı. Tarihî sorulara soğukkanlı ve eleştirel yaklaşımından ötürü tarafsız olarak algılanan ve itibar gören pozitivist okul bile, "İslam" veya "Asya" gibi "dışsal ilkelere" karşı siyasi ve ahlaki önyargılar içeren Avrupamerkezci teorik kurguları yansıtan büyük genellemeler yapmıştır. Örneğin, Ranke, *Jermen ve Romen Halkları Tarihleri* (*Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, 1824) gibi konu itibariyle Osmanlılarla alakasız olan bir eserinde "Doğu'daki klasik öteki"ni temsil ettiğine inandığı Osmanlıyı "hiç bir zaman gözden uzak tutmamıştır"; zaten *Sırp İhtilâli* (*Die serbische Revolution*, 1829) adlı eserini de Sırp ulusal davasına bir katkı olsun diye yazdığını belirtmektedir.[5] Joseph von Hammer gibi Osmanlılara sempati duyan bir yazar, Osmanlıyı değerlendirirken entellektüel ve moral açıdan çok daha üstün bir Batı kurgusundan vazgeçmemiştir. Hammer, o uzun *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*'nde, ilk Batılılaşma etkilerinin görüldüğü döneme ilişkin bölüme geldiğinde, şu ifadeleri kullanmaktan kendini alamaz: "Artık Osmanlı tarihinin hem yazarı hem de okuyucusu daha rahat bir nefes alabilirler ... Avrupa ile daha sıcak siyasi ve kültürel ilişkileri sayesinde Türklüğün buzlaşmış sert kabuğu erimeğe başlamıştır; artık daha insancıl bir hoşgörü ve terbiyenin latif meltemi esiyor".[6]

Önemli ve yeni bir etki, Fallmerayer'in 1830'larda geliştirdiği "Slav teorisi"nden kaynaklanmıştır. Eski çağlar tarihine bu yeni ilgi, sadece "ulusal anlamda biricikliği" vurgulamak için değil, aynı zamanda milletlerin geçmişteki şanlı dönemlerinden gelecek için taze umutlar çıkarmak adına da ortaya çıkmıştı.[7]

---

4 Stefan Troebst, "Fluchtpunkt San Stefano - Nationalismus in Bulgarien", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 37 (1990), s. 405-14; Wolfgang Höpken, "Geschichte und Gewalt: Geschichtsbewusstsein im jugoslawischen Konflikt", *Internationale Schulbuchforschung* 15 (1993), s. 55-73.

5 Bkz. Ernst Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958, s. 157 ve Fritz Valjavec, "Ranke und der Südosten", Fritz Valjavec, *Ausgewählte Aufsätze*, Karl August Fischer ve Mathias Bernath (der.), içinde, München 1963, s. 82-103, burada s. 83.

6 *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Cilt 7, Pest 1831, s. 1-2.

7 William St. Clair, *That Greece Might Still Be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, Londra 1972; David Howarth, *The Greek Adventure. Lord Byron and Other Eccentrics in the War of Independence*, Londra 1976. Ayrıca bak. Emanuel Turczynski, "Innovationsimpulse des Philhellenismus für die Geschichtswissenschaft in Deutschland und Griechenland", *Der Philhellenismus und die Modernisierung in Griechenland und Deutschland*, içinde, Thessaloniki 1986, s. 9-28; *aynı yazar*, "Von den Einflüssen der Freiheitsbewegungen auf die Anfänge der deutschen Südosteuropaforschung", *Südosteuropa in der Wahrnehmung der deutschen Öffentlichkeit vom*

Bu bakış açısına uygun olarak, Balkan Yarımadası'nın hemen her köşesinde yaşanan perişanlık, bütünüyle Osmanlı yönetiminin sonucu olarak değerlendirildi. Böylece Constantin Jirecek'in 19. yüzyıl Avrupa tarih-yazımı geleneğinin en başarılı örneklerinden biri olarak kabul edilen "Bulgarların Tarihi"adlı eseri (1875), Balkan literatürüne "Türk boyunduruğu" gibi bir kavram kazandırabilmiştir.[8] Nicolae Iorga ise –hem de ironik bir biçimde 1908 Jön Türk devrimiyle aynı yılda– Osmanlıların devlet ve toplum hayatında giriştikleri reformların mutlaka başarısızlığa uğrayacağını ve bunun da tek sebebinin fanatik İslâmî kurallar olmadığını ileri sürebilmiştir. Iorga'ya göre Türk siyasi toplumu gerçi hâlâ yaşam belirtileri göstermektedir (*der türkische Staatskörper lebt noch*), ama Türk'ün ruhu çoktan sönmüştür (*aber die türkische Seele ist ... erloschen.*)[9]

II.

Osmanlı dönemine dair II. Dünya Savaşı sonrası Balkan tarih yazımı bu arkaplan gözönünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Bölgenin birçok ülkesinde yönetimi ele geçiren komünist partilerin tarihe biçtikleri rol, halka "proletarya enternasyonalciliğini" ve "sosyalist yurtseverliği" öğretmek olmuştur. Buna bağlı olarak da başka yerlerde hep eleştirilen tarihçi partizanlığı, birden yüksek itibar görmeye başlamıştır. Fakat ortodoks Marksist yaklaşım çok uzun sürmedi. Daha 1948/49 yılında Tito ve Stalin'in arasının açılması, partinin millî tarihe farklı yaklaşım yollarına sahip olabileceğini göstermiştir. 1956 sonrasında Yugoslavya dışı Balkan ülkelerinde de resmî ideolojide benzer dönüşümler yaşandı. Bulgaristan'daki değişim, 1960'larda Parti Genel Sekreteri Todor Jivkov'un tarihçilere verdiği direktifle başladı. Artık onlardan beklenen, Bulgar halkının övünç kaynağı olan şanlı geçmişini, yani bu halkın kökü çok eskilere uzanan zengin kültürünü, baskıcı yönetimlere karşı her zaman göstermiş olduğu diren-ci ve ulusal bağımsızlık uğruna yüzlerce yıldır geliştirdiği amansız mücadele geleneğini vurgulayan bir tarih-yazımına yönelerek, sosyalizmin kurulmasına daha etkin şekilde katkıda bulunmaları idi.[10] Bulgar Komünist Partisi 1968 yılında, sosyalist yurtseverlik ve proletarya enternasyonalciliğini destekleyeceği umu-

---

Wiener Kongreß (1815) bis zum Pariser Frieden (1856), içinde, J. Matešić ve K. Heitmann (der.), München 1991, s. 65-80.

8 Bkz. Maria Todorova, "Bulgarian Historical Writing on the Ottoman Empire", *New Perspectives on Turkey*, no. 12, Spring 1995, s. 97-118, burada s. 108-09. Constantin Jireček tabiî ayrıca "*Sırpların Tarihi*"ni de yazmıştır: *Geschichte der Serben*, Cilt 1 ve 2/1, Gotha 1911-1918.

9 Nicolae Iorga, Geschichte *des Osmanichen Reiches*, Cilt 1, Gotha 1908, önsöz.

10 Todor Jivkov, *Izbrani sıçineniya v osem toma*, Cilt 4, Sofya 1971, s. 231, iktibas eden: Wolfgang-Uwe Friedrich, "Die bulgarische Geschichtswissenschaft im Spannungsverhältnis zwischen ideologischem Anspruch und historischer Realität. Die Geschichtsschreibung der Befreiungsbewegung und der Anfänge des Nationalstaates", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 29 (1981), s. 412-35, burada s. 414.

duyla, tarihçilerden oluşan bir komisyon kurarak, çok ciltli bir "Bulgar Tarihi" yazılmasına önayak oldu."Sosyalist yurtseverlik" tabii ki milliyetçiliğin inceltilmiş şekliydi, "proleterya enternasyonelciliği" ise gerçekte Bulgaristan'ın önce Çarlık Rusyası ve sonradan Sovyetler Birliği'yle arasındaki özel ilişkiyi vurgulamaktan ibaret kalıyordu.[11] Tarih yazımında Marksist yöntemin kullanılması, evrensel tarihin dönemlendirilmesinde üretim biçimlerindeki değişimlerin belirleyiciliğine dayalı bildik tarzı öne çıkardı. Bu yöntemle millî tarihin Osmanlı döneminde kalan kısmını yazmak için yeni bakış açılarına ihtiyaç vardı. Örneğin Osmanlı feodal sisteminin temel özelliklerini derinlemesine ortaya çıkarmak, dönemin "ilerici" sosyal güçlerini tespit etmek, kesin olarak ne zaman ve hangi koşullar altında feodalizmden kapitalizme geçildiğini saptamak, ayrıca siyasi önemi haiz problemler olarak görülüyordu. Onlara nasıl çözümler getirileceğinin, proletarya partisinin hem emperyalizmle, hem de gelişmekte olan sosyalist toplumda hâlâ mevcut burjuva gerici unsurlarla arasındaki ilişkilerin belirlenmesi kapsamında büyük önemi vardı.

Yugoslav Marksist tarihçiler Osmanlı geçmişini yeniden yorumlamak konusunda öncü rol oynamışlardır. Üzerine önemle eğildikleri konulardan biri, 14. yüzyıldan itibaren yayılan Osmanlı yönetimine karşı Balkan halkları tarafından çok az direniş gösterilmiş olmasının nasıl açıklanacağıydı. Örneğin savaş-sonrası Yunan tarih yazıcılığı halkın direniş potansiyelini zayıflattıkları gerekçesiyle dinî ve dünyevi önder kadroları suçlamak eğilimi gösterirken, özellikle Bosna ve çevresindeki feodal ilişkilerin Marksist yöntemle analizi, daha farklı bir bakış açısı sergilemiştir.[12] Marksist yaklaşım Osmanlı işgalini sınıf bazında incelerken, öncelikle yerli feodal lordların hücuma uğradığına, buna karşın köylüye serflikten kurtarılmak sözü verildiğine dikkat çeker. Osmanlının bu yaklaşımı, özellikle hayvancılıkla uğraşan gruplar arasında başarılıydı. O nedenle artık 16. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Hırvat soyluların Kral Ferdinand'a başvurarak, köylüleri azat etmesini rica ettikleri görülür, çünkü binlerce köylü topraklarını terkederek Türk tarafına kaçıyorlar veya kaçmayı planlıyorlardı.[13]

Dolayısıyla, araştırmalar "düşmanla" işbirliği yaptığı varsayılan sosyal gruplar üzerinde yoğunlaştırıldı. Bu bağlamda "Eflak" denen kategoriden insanların oynadığı önemli role erken bir dönemde dikkat çekildi.[14] Bu grubun Osmanlı sistemi içindeki statü ve işlevlerinin tüm Balkan tarih yazımı için ne denli mer-

---

11 Wolfgang-Uwe Friedrich, "Die bulgarische Geschichtswissenschaft ...", s. 416.

12 İhanet tezi için bkz. Basilike Papoulia, "Die Osmanenzeit in der griechischen Geschichtsforschung seit der Unabhängigkeit", H. G. Majer (der.), *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, Münih 1989, içinde, s. 113-126, burada s. 117.

13 Bkz. Nedim Filipović, "Pogled na osmanski feudalizam (s posebnim obzirom na agrarne odnose)", *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine* 4 (1952), s. 5-146, burada s. 67-68.

14 Bkz. Nicoară Beldiceanu, "Les Roumaines à la bataille d'Ankara", *Südost-Forschungen* 14 (1955), s. 441-50.

kezî bir öneme sahip olduğunu, "Eflak"larla ilgili olarak tarih ve diğer sosyal bilimlerde üretilen eserlerin çokluğundan çıkarmak mümkündür.[15] Böyle oldukça imtiyazlı grupları (*muaf reaya*) yönetici sınıf ile vergiye tabi köylüler (*reaya*) arasına yerleştirip bunu ulusal tarihin genel çizgisi ile bağdaştırmak, Marksist tarih yazımı için hiç de kolay bir iş değildi. Osmanlı sınırlarında nöbet tutmak veya taşradaki Hıristiyan eşkiyayı takip etmekle görevli Hıristiyan martoloslar,[16] dağ geçitlerini kollayan (*derbendci*), Osmanlı ordusu için katran çıkaran, barut üreten ya da at besleyen köylüler,[17] timar sahibi olarak feodal ranttan pay alan yerli Hıristiyan beyler ve hatta papazlar[18] – böyle bir tablo Türk boyunduruğu altında inleyen Hıristiyan Balkan halkları imajıyla çelişmez miydi?

---

15 Bir toplumsal tarih kategorisi olan Eflak ve benzeri statülere sahip Yörük, Ulah, Karakaçan gibi gruplar üzerine yayınlanan çalışmalar önemli boyutlara ulaşmıştır. Bu ilginin bir nedenini, böyle bir statüden gelen insanların günümüz Balkan toplumlarının etno-politik dokusu içinde dahi göz ardı edilemez bir konuma sahip olmalarında aramalıdır. Eflaklar/Ulahlar üzerine bkz. Milenko Filipović (der.), *Simpozijum o srednjevjekovnom katunu, održan 24 i 25 novembra 1961 g.*, Sarajevo 1963; Nicoară Beldiceanu, "Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane (1450-1550)", *Revue d'Etudes Islamiques* 34 (1964), s. 83-132, N. Beldiceanu ve I. Beldiceanu-Steinherr, "Quatre actes de Mehmed II concernant les Valaques des Balkans slaves", *Südost-Forschungen* 24 (1965), s. 103-18; Branislav Djurdjev, "Značaj podataka o vlasima u popisu Krajišta Isa-bega Ishakovića iz 1455. godine", *Godišnjak Društva Istoričara Bosne i Hercegovine* 15 (1966), s. 63-78; Jovan F. Trifunoski, "Die Aromunen in Mazedonien", *Balcanica* 2 (1971), s. 337-47; Nicolae Dunăre, "Typologie des traditionellen Hirtenlebens im karpato-balkanischen Raum", *Zeitschrift für Balkanologie* 11 (1975), no. 2, s. 5-39; Mirko Marković, "O životu i običajima stočara na Vlasiću", *Balcanica* 8 (1977), s. 671-80; Demetrius Dvoichenko-Markov, "The Vlachs: The Latin Speaking Population of Eastern Europe", *Byzantion* 54 (1984), s. 508-26; Aleksandar Matkovski, "About the Wallachian Livestock Breeding Organization in the Balkans with Special Attention to Katun", *Review/Glasnik* XXXI (II) 3 (2) 1987, s. 199-221; T. J. Winnifrith, *The Vlachs: The History of a Balkan People*, Londra 1987. Karakaçanlar/Sarakatsanlar hk. bkz. Georges B. Kavadias, *Pasteurs-nomades méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965; J. Pimpireva, *Karakaçanite v Bılgariya. Ot nomadstvo kım usednalost*, Sofya 1995. Yörükler hk. bkz. Metodiye Sokoloski, "Za yurutsite i yuruçkata organizatsiya vo Makedoniya od XV-XVIII vek", *Istoriya* 9 (1973) no. 1, s. 85-99; Ingvar Svanberg, *A Bibliography of the Turkish-speaking Tribal Yörüks*, Uppsala 1982; Krum Tomovski (der.) *Etnogeneza na Yurutsite i nivnoto naseluvanye na Balkanot. Materiyali od Trkaleznata masa odrjana vo Skopye na 17. i 18 noemvri 1983 g.*, Skopje 1986.

16 Martoloslar hk. bkz. Milan Vasić, "Die Martolosen im Osmanischen Reich", *Zeitschrift für Balkanistik* 2 (1964), s. 172-89; M. Vasić, *Martolosi u jugoslovenskim zemljama pod turskom vladavinom*, Sarajevo 1967.

17 Branislav Djurdjev, "O vojnucima (sa osvrtom na razvoj turskog feudalizma i na pitanje bosanskog agaluka)", *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* 2 (1947), s. 75-137; B. Djurdjev, *Turska vlast u Crnoj Gori u XVI i XVII veku. Prilog jednog nerešenot pitanju iz naše istorije*, Sarajevo 1953; Bistra Cvetkova, "K voprosu o polojenii dervendjiyskogo naseleniya v bolgarskih zemlyah v period turetskogo gospodstva", *Uçenıye zapiski Instituta slavyanovedeniya* 20 (1960), s. 196-220; B. Cvetkova ve N. Popov, "Novi dokumentalni danni za solarstvoto po Yujnoto bılgarsko çernomorie ot XV v.", *Izvestiya na Muzeite ot Yugoiztoçna Bılgariya* 5 (1982), s. 89-131; Aleksandar Stoyanovski, *Dervendjistvoto vo Makedoniya*, Skopje 1974; A. Stoyanovski, *Raya so spetsiyalni sadoljeniya vo Makedoniya (voynutsi, sokolari, orizari i solari)*, Skopje 1990.

18 Bkz. Bistra Cvetkova, "Noviye dannıye o hristianah-spahiyah na Balkanskom poluostrove v period turetskogo gospodstva", *Vizantiyski vremennik* 13 (1958), s. 184-97; Nicoară Beldiceanu, "Timariotes chrétiens en Thessalie (1454/55)", *Südost-Forschungen* 44 (1985), s. 45-81.

Fakat bu Hıristiyan grupları gerçekten ayrıcalıklı mıydı? Bu soruya cevap olarak hemen hayır dendi. Bir çok Hıristiyan grubun vergi muafiyeti aslında devlet hizmetine dönüşmüş bir tür feodal rant olup dolayısıyla feodal rantın kendisinde hiç bir zaman bir azalma anlamına gelmemişti.[19] Ayrıca, Osmanlı köylüsünün en azından 16. yüzyılda komşu Avrupa ülkeleri köylülerine nazaran daha iyi koşullar altında yaşamış olması da gelişmiş ve azgelişmiş feodal sistemler arasındaki farkın yansımaları olarak yorumlanabilir. Bu bakış açısına göre, Osmanlı yönetimi Avrupa'nın geri kalan kısmıyla karşılaştırıldığında burada daha arkaik toprak ilişkileri, dolayısıyla daha düşük seviyede köylü sömürüsünün olduğu, Avrupa'da ise feodalitenin daha gelişmiş biçimlerinin yaşandığı saptanır. 1950'lerin başlarında sıklıkla görülen ve neredeyse birer program önemi taşıyan makalelere göre, Osmanlıların timar terimiyle adlandırdıkları askerî feodalizm, Balkan ülkelerinde üretici güçlerin gelişmesini engelleyen bir faktördü.[20] Bu bakış açısı zamanla oldukça yaygınlaşmıştır. Örneğin Macaristan'la ilgili olarak, Osmanlı sisteminin buradaki "büyük ölçekli tarımsal üretimi oluşum safhasında engellemiş" ve toprak mülkiyetini yasaklamak suretiyle "Türk yönetimi altındaki tüm bölgelerde hem sosyal hem de ekonomik gelişmeyi 17. yüzyıl sonlarında bile erken feodalizm aşamasında tutmuş olduğu" savunulmuştur.[21]

Bu arada halk direnişi gerçeği de gözden kaçırılmadı. Özellikle Bulgaristan'a özgü olarak, başlangıçtan itibaren isyana hazır bir Hıristiyan nüfusunun varlığı saptanmış ve işgal eden düşmana karşı mücadeleci bir kahramanlık motifi tarih yazımında tekrarlanagelmiştir.[22] Varna yakınlarında Hıristiyan ordusunun ye-

---

19 Bkz. Vera P. Mutafçieva, "Kategoriite feodalno zavisimo naselenie v naşite zemi pod turska vlast prez XV-XVI v.", *Izvestiya na Instituta za istoriya pri Bılgarskata akademiya na naukite* 9 (1960), s. 57-93, burada s. 70. Elena Grozdanova da bu görüşü paylaşır, bkz. "Bevölkerungskategorien mit Sonderpflichten und Sonderstatus - nach unveröffentlichten osmanisch-türkischen Dokumenten der Orient-Abteilung der Nationalbibliothek", *Osmanistische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, H. G. Majer (der.), içinde, Wiesbaden 1986, s. 46-67, burada s. 51.

20 Branislav Djurdjev, "Prilog pitanju razvitka i karaktera tursko-osmanskog feudalizma - timarsko-spahijskog uredjenja", *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine* 1 (1949), s. 101-167; B. Djurdjev, "O uticaju turske vladavine na razvitak naših naroda", *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine* 2 (1950), s. 19-82. Ayrıca bkz. Wayne S. Vucinich, "The Yugoslav Lands in the Ottoman Period: Postwar Marxist Interpretations of Indigenous and Ottoman Institutions", *Journal of Modern History* 27 (1955), s. 287-305.

21 Bkz. Gyula Káldy-Nagy, "The Effect of the Timar System on Agricultural Production in Hungary", *Studia Turcica*, Budapest 1971, içinde, s. 241-48, burada s. 248. Timar sisteminin "feodalizmin barbar-despotik biçimi" şeklinde tanımlanmasına örnek olarak bkz. Zsigmond Pál Pach, *Die ungarische Agrarentwicklung im 16.-17. Jahrhundert. Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang*, Budapest 1964, s. 15. Osmanlı sistemin Bulgaristan açısından bir çözümlemesi için bkz. Vera Mutafçieva, *Agrarnite otnoşeniya v Osmanskata imperiya prez XV-XVI v.*, Sofya 1962.

22 Bistra Cvetkova, *Geroiçnata sıprotiva na Bılgarite protiv Turskite naşestvenitsi*, Sofya 1960; *Tsırkvata i sıprotivata na bılgarskiya narod sreştu osmanskoto igo. Yubileen sbornik po sluçay 100 g. ot Osvobojdenieto*, Sofya 1981; Svilen Stanimirov, *Politiçeskata deynost na Bılgarite katolitsi prez 30-te/70-te godini na XVII vek. Kım istoriyata na bılgarskata antiosmanska sıprotiva*, Sofya 1988.

nilgisiyle sonuçlanan 1444 Haçlı savaşı bile "*la bataillle memorable des peuples*" olarak yazılmıştır.[23] Bu tür idealleştirmelere rağmen belirtelim ki, feodalizm karşıtı direnişlerle ilgili araştırmalar sosyal tarih perspektifiyle yürütüldüğü zaman kesinlikle yeni bakışaçıları da sunmuşlardır.[24] İlginç bir örnek, N. Filipović'in "Prens Musa ve Şeyh Bedreddin" üzerine yaptığı çalışmadır: 15. yüzyıl başlarında "feodal sınıf" ve "plebyenler" arasındaki çelişkiler, burada (hem Müslüman hem Hıristiyan) din heterodoksisi düzeyini de kapsayan daha geniş bir kavramsal çerçeve içinde ele alınmıştır.[25]

Bu bağlamda, özellikle üzerinde durulan bir diğer konu ise *haydukluk* olgusudur: Haydutlar ya da yarımadanın güney bölgelerindeki kleftler, sıradan eşkiyalar mı, yoksa, Eric J. Hobsbawm'ın dediği gibi, *social bandits*, yani "sosyal eşkiyalar" mıydılar? Yoksa, II. Dünya Savaşı'nın partizanları olan ulusal gerillaların öncülleri mi? Savaş sonrası dönemin başları, romantik kavramların egemen olduğu yıllardı. O nedenle, geçmiş yüzyılların haydutlarının daha çok modern zamanın milislerine benzer bir biçimde temsil edilmiş olmasına şaşmamalı.[26] Bununla birlikte, bu süreçte önemli miktarda kaynak günyüzüne çıkartılmış ve böylece zamanla daha farklılaşan bir bakış açısı egemen olmaya başlamıştır. Bu kapsamda Aleksandar Matkovski'nin çalışmalarını özellikle anmak gerekir.[27] Kleftler ile ilgili araştırmalar da yakın zamanlarda gözle görülür bir ilerleme göstermiştir. Artık en azından akademik çevrelerde haydutluk ve kleftlik gibi olayların Osmanlı rejimine özgü hadiseler şeklinde değil de, öncelikle toplumsal tarihi ilgilendiren (ve bu çerçevede de modern ulus devletlerin kuruluşundan sonra bile kolay çözülemeyen) sorunlar olarak ele alındığı izlenmektedir.[28]

---

23 Bistra Cvetkova, *La bataille memorable des peuples. Le sud-est européen et la conquête ottomane, fin XIVe – première moitié du XVe s.*, Sofia 1971. Ayrıca bkz. Cvetana Georgieva, "Antiosmanskata sıprotiva na Bılgarite prezXV-XVII v.", *Istoriçeski pregled*36 (1980), no. 3, s. 3-19.

24 Bkz. Bistra Cvetkova, "Za nyakoi formi na sıprotiva sreştu turskiya feodalen stroy prez XVIII v.", *Paisiy Hilendarski i negovata epoha (1762-1962)*, içinde, Sofya 1962, s. 213-51; B. Cvetkova, "Mouvements antiféodaux dans les terres bulgares sous domination ottomane du XVIe au XVIIIe s.", *Études historiques*2 (Sofia 1965), s. 149-68.

25 Nedim Filipović, *Princ Musa i Šejh Bedreddin*, Sarajevo 1971.

26 Tipik örnekler için bkz. Radovan Samardžić, *Hajdučke borbe protiv Turaka u XVI i XVII veku*, Belgrad 1952; Bistra Cvetkova, *Haydutstvoto v bılgarskite zemi prez 15-18 v.*, Sofya 1971.

27 Aleksandar Matkovski, *Turski izvori za aydutstvoto i aramistvoto vo Makedoniya*, Cilt 1-5, Skopje 1961-1980; A. Matkovski, *Otporot vo Makedoniya vo vremeto na turskoto vladeenye*, Cilt 1-4, Skopje 1983. Haydut romantizminin ilk eleştirilerinden biri için bkz. Nikola Sotirovski, "Za opştestveno-ekonomskiot karakter na ayduçkoto dvijenye vo istoriyata na naşite narodi", *Godişnik na Pravniot fakultet vo Skopye* 9 (1964), s. 271-80.

28 Bkz. Bernard Lory, "Problèmes du brigandage en Bulgarie 1878-1883", *Pırvi Mejdunaroden kongres po bılgaristika. Dokladi. Bılgarskata dırjava prez vekovete*, içinde, Cilt 1, Sofya 1982, s. 510-15; John C. Alexander, *Brigandage and Public Order in the Morea, 1685-1806*, Atina 1985; John S. Koliopoulos, "'Enemy of the Nation': Attitude towards Brigandage in NIneteenth-Century Greece", *New Trends in Modern Greek Historiography*, A. L. Macrakis ve P. N. Diamandouros

III.

İster sosyal adaletsizliğe karşı bir tepki, ister dinî veya millî sebeplerden beslenen bir eylem, ister sıradan eşkiyalık olsun, haydutlar ve kleftler Balkanlar'da önemli bir askeri unsuru temsil etmekteydiler ve o nedenle de Osmanlı yönetimine karşı düzenlenen tüm siyasi tasarılarda yer aldıklarını görürüz.[29] Sadece bu sebepten kaynaklanmasa da Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan'da 19. yüzyılda yaşanan ayaklanma ve devrimlerin sosyo-tarihsel bir sınıflandırma ve nitelendirmesini yapmak, kuşkuşuz hayli karmaşık bir meseledir. Fakat, birçoklarınca Güneydoğu Avrupa'daki ulusal kurtuluş hareketlerinin başlatıcısı olarak görülen Birinci Sırp İsyanı (1804-1812), belki de en fazla dikkat gerektiren konudur, çünkü ayaklanmanın sınıfsal karakteri ile ilgili tartışma, onu takip eden kurtuluş hareketleriyle ilgili çalışmalara örnek teşkil etmektedir. Bu konuda üç değişik yorum ortaya atıldığını görüyoruz. Birinci yorum, Sırp ayaklanmasının bir demokratik burjuva devrimi olduğunu iddia eder; ikinci yorum, bir ulusal kurtuluş mücadelesi olduğu yönündedir; üçüncü yorum ise bunun geleneksel Osmanlı çerçevesinde milli hedeflerden uzak basit bir köylü ayaklanması olduğunu öne sürer. Konuya Marksist açıdan yaklaşan özellikle erken savaş-sonrası dönemin Yugoslav ve Sovyet tarihçileri ise ayaklanmanın aslında kırsal orta sınıf kökenli kişilerin önderliğinde bir orta sınıf hareketi olduğunu iddia ederler.[30] Bu tarihçiler, 18. yüzyılın genel ekonomik gidişatının müreffeh tüccarlardan oluşan ince bir tabaka yarattığını düşünürler. Bu yeni oluşan sosyal grup da, onlara göre, Osmanlı üretim ilişkilerinin kapitalizmin gelişmesini önleyecek eskimişlikte olduğunun farkındaydı. Bu nedenle, ilk Sırp ayaklanmasında kırsal orta sınıfın oynadığı rolün, 18. yüzyıl Batı Avrupası'ndaki devrimlerde kentli or-

---

(der.), Hanover, New Hampshire, 1982, içinde, s. 39-51; J. S. Koliopoulos, "Captains, Brigands, and Irregulars of Central Greece in Times of Crisis and Revolution, 1833-1854", *East Central European Society and War in the Era of Revolution, 1775-1856*, Béla K. Király (der.), içinde, New York 1984, s. 303-29; John S. Koliopoulos, *Brigands with a Cause. Brigandage and Irredentism in Modern Greece 1821-1912* (Oxford, 1987). Literatürün eleştirel bir analizi için bkz. F. Adanır, "Bemerkungen zum Heiduckenproblem bei Jireček und in der modernen bulgarischen Historiographie", *Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstituts in Österreich* 3 (1980), s. 73-95; F. Adanır, "Heiduckentum und osmanische Herrschaft. Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa", *Südost-Forschungen* 41 (1982), s. 43-116. Haydutluk ve kleftlik ile berzer yanları olan ve Osmanlı dönemi üzerine Balkan tarih yazımında önemli yer tutan "Uskok" toplumsal olgusu hk. ise bkz. Gligor Stanojević, *Senjski uskoci*, Belgrad 1973; Catherine W. Bracewell, *The Uskoks of Senj. Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic*, Ithaca-Londra 1992.

29 Bkz. Dimitrije Djordjević ve Stephen Fischer-Galaţi, *The Balkan Revolutionary Tradition*, New York 1981.

30 Vasa Čubrilović'in şu eser için yazdığı önsöz örnek alınabilir: Stojan Novaković, *Vaskrs države srpske*, Belgrad 1954, s. 33. Ayrıca bkz. V. G. Karasev, "Pervaya burjuazno-natsional'naya revolyutsiya na Balkanah (k voprosı o haraktere serbskogo vosstaniya 1804-1813 gg.)", *Jugoslovenske zemlje i Rusija za vreme Prvog srpskog ustanka 1804-1813*, Belgrad 1983, içinde, s. 401-12.

ta sınıfın rolüne benzer olduğu varsayılmıştır.[31]

Buna paralel olarak, 1970'lerden itibaren Sırp ayaklanmasının millî karakterine vurgu yapan yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır.[32] Bu eğilim, 19. yüzyılın başlarında Sırbistan'da neredeyse hiç burjuva unsur bulunmadığından yola çıkarak, herhangi bir demokratik burjuva devriminin gerçekleşmiş olmasını olanak dışı saymaktadır. Nitekim çok ciltli "Sırp Halkının Tarihi" adlı eserin Birinci Ayaklanma ile ilgili bölümünü yazmış olan Vladimir Stojančević, ayaklanmanın sadece bir demokratik burjuva devrimi işlevi gördüğünü kabullenmekle yetinir, çünkü olay ne de olsa uzun vadede köylüsü özgür bağımsız bir ülkenin doğmasına yol açmıştır. Ama yazar, sebepleri sonuçlarla karıştırmamak gerektiğine işaret ederek, Sırp devletinin oluşumunu bir burjuva toplumunun eseri olarak değil de, tersine, böyle bir toplumun doğmasının önkoşulu olarak gördüğünü özellikle vurgular.[33]

Bu yeni bakış açısı Sırp kurtuluş hareketinin ideolojisinin kapsamlı olarak incelenmesini zorunlu kılmıştır. Hareket başından beri bir ulusal kurtuluş savaşı mıydı, yoksa bazı Batılı ve Marksist olmayan tarihçilerin öne sürdüğü gibi, herşeyden önce kelimenin geleneksel anlamında bir köylü ayaklanması mıydı? Bir çok milliyetçi ve hatta Marksist Sırp tarihçisine göre, Sırp âsilerinin siyasi hedefi daha baştan itibaren millî kurtuluş idi.[34] Bu tarihçiler, ayaklanma başladığı sıralar bir Sırp devleti kurulması amacına yönelik olarak getirilen önerileri iddialarının kanıtı olarak sunmaktadırlar. Örneğin 1804 yılında zamanın Rus dışişleri bakanı Prens Adam Czartoryski'ye sunulan "Yeni bir Slav-Sırp Devletinin Kuruluşu için Taslak" başlıklı, fakat altı imzasız bir belgede, Karlofça metropoliti Stefan Stratimivorić, ortaçağ Sırp devletinin yeniden ihyasını dilemişti.[35] Aynı şekilde, isyancıların eski Sırbistan devletinin Avusturya himayesinde yeniden kurulması için Viyana hükümetine başvurdukları da bilinmektedir. Hatta daha iyi bilinen bir belgede, Sava Tekelija'nın Napoleon'a gönderdiği 1804 tarihli muhtırada, "İllirya" adı altında yeni bir Slav devleti kurulmasında Sırplara yardımcı olunması dilenmekte, Fransız himayesindeki böyle bir devletin Avusturya ve

---

31 Bkz. I. S. Dostyan ve V. I. Freydzon tarafından şu toplu eser için yazılan giriş bölümü: *Formirovanie natsional'nih nezavisimih gosudarstv na Balkanah. Konets XVIII-70-e gody XIX v.*, I. S. Dostyan (der.), Moskova 1986, s. 8-30, burada s. 11. Ayrıca bkz. Wayne S. Vucinich, "Introductory Remarks", *The First Serbian Uprising 1804-1813*, W. S. Vucinich (der.), içinde, New York 1982, s. 7.

32 Bkz. A. L. Naroçnitskiy, "O haraktere pervogo serbskogo vosstaniya 1804-1813 godov i ego meste v istorii revolyutsii kontsa XVIII i naçala XIX veka", *Jugoslovenske zemlje i Rusija za vreme Prvog srpskog ustanka 1804-1813*, Belgrad 1983, içinde, s. 29-48.

33 Bkz. *Istorija srpskog naroda*, Cilt V/1: *Od Prvog ustanka do Berlinskog kongresa 1878*, V. Stojančević (der.), içinde, Belgrad 1981, s. 7-95, burada s. 92.

34 Örneğin bkz. Miroslav Djordjević, *Političke istorija Srbije XIX i XX veka, I: (1804-1813)*, Belgrad 1956, s. 6-7.

35 I. S. Dostyan, "Planı osnovaniya slavyano-serbskogo gosudarstva s pomoşç'u Rossii v naçale XIX v.", *Slavyane i Rossiya*, içinde, Moskova 1972, s. 98-107.

Rusya'nın Balkan yayılmacılığını da durduracağı belirtilmekteydi.[36]

Köylü bir toplumun nasıl olup da millî bir program geliştirebildiğine dair sorular, çoğunluk Avrupa'yla artan ilişkiler sonucu oluşan yeni bir aydın sınıfının varlığıyla açıklanmıştır. Bu görüşe göre, 18. yüzyıl sonlarından başlayarak, Sırp topraklarında yaşayan ve sayıları gittikçe artan tüccar, asker, papaz ve öğrenci gibi gruplar, Aydınlanma dönemi fikirleriyle tanışmıştı. Daha sonraları, Fransız devrimi ve Napoleon savaşları yıllarında, Fransız orduları özgürlük ve eşitlik fikirlerini Güney Slavların ayağı dibine kadar getireceklerdi. "Nihayet, Paris'ten yönetilen, Osmanlı otoritesini alt etmeye yönelik sistematik bir propaganda vardı."[37]

1804 Sırp ayaklanmasının üçüncü ana yorumu, 19. yüzyıl Sırbistanı'nın henüz ciddi anlamda sosyal farklılaşma yaşamamış bir köylü toplumu olduğu varsayımıyla başlar. Bu yazarlar, yalnızca henüz uykuda farz edilen yerli bir millî ruhun canlanışı gibi romantik tasarımları reddetmekle kalmazlar, aynı zamanda örneğin Kemal Karpat'ın da ileri sürdüğü bakış açısını, yani Balkan toplumunda milliyetçiliğin doğuşuna yol açacak düzeyde yeterli iç dinamiğin gelişmiş olduğu görüşünü de inandırıcı bulmazlar.[38] Bu iki temel yaklaşımın yerine, Sırpların özellikle ayaklanmanın ilk aşamasında (1804-1807) kendi bağımsız ulus-devletlerini kurmak amacıyla hareket etmediklerini, aksine dönemin üç büyük gücü olan Avusturya, Fransa ve Rusya imparatorluklarından birinin himayesi altına girmeyi arzuladıklarını ileri sürerler.[39] Bu noktada vurgulanması gereken, Hıristiyan bir nüfusun Müslüman yönetiminden kurtulmak için duyduğu umudun Balkan tarihi içinde yeni bir şey olmadığıdır. 16. yüzyıldan başlayarak Balkanlı Hıristiyan liderler Osmanlı yönetimine karşı destek için sık sık Avrupalı güçlere başvurmuşlardır. Fakat bu gerçek, onların hareketlerini ulusal kurtuluş mücadelesi saymak için yeterli değildir. İşte Sırp ayaklanmanın liderleri de bu Hıristiyan- Müslüman çekişmesinin geleneksel örgüsü içinde görülebilirler.[40]

---

36 Vucinich, *a.g.e.*, s. 5. Tekelija'nın muhtırası için bkz. *Opisanije života Tekelija*, Aleksandar Fo-rišković (der.), Belgrad 1966, s. 379-95.

37 Leften Stavros Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York 1958, s. 211. Dimitrije Djordjević aynı görüşü şu şekilde ifade etmektedir: "Les soldats originaires des régions balkaniques ayant fait du service dans l'armée française, les commerçants, les voyageurs, apportaient les vues de la Révolution française, de livres, des brochures, et des ècrits révolutionnaires ... Tous ces courants et les événements tumultueux européens de la fin du XVIIIe siècle donnèrent lieu à des projets en vue de la libération et le renouveau de l'Etat serbe." *Révolutions nationales de peuples balkaniques 1804-1914*, Belgrade 1965, s. 18.

38 Bkz. Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton University, Center of International Studies, 1973.

39 Roger V. Paxton, "Nationalism and Revolution: A Re-Examination of the Origins of the First Serbian Insurrection 1804-1807", *East European Quarterly* 6 (1972), s. 337-62.

40 Benzer bir değerlendirme için bkz. Lawrence P. Meriage, "The First Serbian Uprising (1804-1813): National Revival or a Search for Regional Security", *Canadian Review of Studies in Nationalism* 4/1 (Spring 1977), s. 187-205.

IV.

Savaş sonrası tarih yazımınında 19. yüzyıl Bulgar kurtuluşunun ele alınışı da benzer şekilde çatışmalar içerir. 1960 öncesi Ortodoks Marksist tarihçiler, küçük köylüyü – kasabalardaki işçi ve zanaatkârlar yanında – Bulgar toplumu içindeki yegâne devrimci güç olarak görmekteydiler. Bu "ilerici" unsurların karşısında hali vakti yerinde köylülerden, mültezim ve tefecilerden oluşan *çorbacılar* sınıfı vardı ki, "gericiliği" temsil ediyordu.[41] Bu teoriyi savunanlara göre, 17. yüzyıldan bu yana Hıristiyan köylüsü sistematik olarak sömürüldü. Sonuç olarak, serfleşmiş köylünün, ortakçıların ve rençberlerin işlediği özelleştirilmiş büyük topraklar, yani *çiftlikler* doğdu. Fakat "bu süreç köylülerle yönetici Müslüman sınıf arasındaki çelişkilerin daha da şiddetlenmesine yol açtı. Mücadele sadece sınıfsal değil, toprağını yitirenlerin köle halkların Hıristiyan köylüleri olmasından ötürü, aynı zamanda millî bir kimliği de sahipti".[42]

Bu yaklaşımı eleştirenlerin rahatça belirtebilecekleri husus, 19. yüzyıl ortalarında ekili tarım alanlarının en fazla yüzde 7-8'inin *çiftlik* kategorisine ait olduğudur.[43] Üstelik bir çok *çiftlik*, bataklık arazi, su değirmenleri civarı, mera vb. gibi o güne dek boş duran topraklar üzerinde kurulmuştu.[44] Dolayısıyla, toprak açlığının Bulgar ulusal kurtuluş hareketinde belirleyici bir rol oynadığını söylemek, bazı Bulgar tarihçilerin de teslim ettiği gibi, oldukça anlamsız kalmaktadır.[45]

1960'ların sonundan itibaren Bulgar kurtuluş hareketinin öncüsü Vasil Levski'nin hayatı ve eseri üzerinde yoğunlaşan ve Levski'nin 150. doğum günü dola-

---

41 Jak Natan, *Bılgarskata vızrajdane*, Sofya 1946, s. 401-31. Burjuvazinin devrimci rolü hk. anlaşmazlık için ayrıca bkz. W.-U. Friedrich, "Die bulgarische Geschichtswissenschaft", s. 423-32.

42 Hristo Hristov, "The Agrarian Problem and the National Liberation Movements in the Balkans", *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, içinde, Cilt 4, Sofya 1969, s. 66.

43 Straşimir A. Dimitrov, "Çiftlişkoto stopanstvo prez 50-70-te godini na XIX vek", *Istoriçeski pregled* 11 (1955), no. 2, s. 20.

44 Hristo Gandev, *Zarajdane na kapitalistiçeski otnoşeniya v çiflişkoto stopanstvo na severozapadna Bılgarija prez XVIII v.*, Sofya 1962, s. 31-36. Bu konudaki Bulgarca literatürün eleştirisi için bkz. Fikret Adanır, "Zum Verhältnis von Agrarstruktur und nationaler Bewegung in Makedonien 1878-1908", *Der Berliner Kongreß von 1878. Die Politik der Großmächte und die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, R. Melville ve H.-J. Schröder (der.), içinde, Wiesbaden 1982, s. 445-61; F. Adanır, "The Macedonian Question: The Socio-Economic Reality and Problems of Its Historiographic Interpretation", *International Journal of Turkish Studies* III/1 (Winter 1984-1985), s. 43-64; F. Adanır, "Tradition and Rural Change in Southeastern Europe During Ottoman Rule", *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*, Daniel Chirot (der.), içinde, Berkeley-Los Angeles 1989, s. 131-76; F. Adanır, "The Ottoman Peasantries, c. 1360 - c. 1860", *The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, Tom Scott (der.), içinde, Londra-New York 1998, s. 269-310. Ayrıca bkz. Gilles Veinstein, "On the Çiftlik Debate", *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (der.), içinde, Albany 1991, s. 35-53.

45 K. Kosev, N. Žečevve D. Dojnov, *Istoriya na Aprilskoto vıstanie 1876*, Sofya 1976, s. 39.

yısıyla 1987'de doruğa ulaşan özel ilgi, "burjuvazinin" devrimci rolü konusundá da yeni sorular sorulmasına yol açmıştır.[46] Örneğin sözüm ona Türk yanlısı *çorbacı* grupların aslında ulusal mücadele saflarında yer aldıkları görüşü, inandırıcı bir şekilde öne sürülebilmiştir. Böylece burjuvazinin ulusal mücadeleye (etkin ya da pasif bir güç olarak mı?) katılımı üzerinde alevlenen tartışmalar, Bükreş, İstanbul ve Odessa gibi kentlerde oluşmuş Bulgar diaspora cemaatlerinin Milli Uyanış sürecine yaptıkları önemli katkıların da yeniden değerlendirilmesine fırsat yarattı. 1870'te İstanbul'da Bulgar Eksahanesi'nin açılmasıyla sonuçlanan bir millî kilise kampanyası ve özellikle de Bulgaristan'da –ve 1878 sonrasında– Osmanlı Makedonyası ve Trakyası'nda Bulgar millî okullarının kurulması için verilen mücadelenin kentliler yanında kırsal *çorbacı* grupların önemli bir bölümünün de etkin katılımı olmadan başarıya ulaşması düşünülemezdi. Sözün kısası, ulusal hareketin aydın kadroları, çoğunluk burjuva kökenliydiler.

Tarih yazıcılığındaki bu yeni yaklaşım, komünist diktatörlük altındaki bir ülkede millî burjuvazinin itibarının dikkate değer bir tarzda iadesinden öte, San Stefona'dan bu yana örtülü bir şekilde süreduran *Bulgaria irredenta* sorununa da yeni bir vurgulama getirmiştir. Makedon Slavların etnik kökeni konusunda Yugoslav tarihçilerle girişilen ateşli polemikler,[47] neticesi daha da müphem bir siyasi proje, yani "Rönesans Süreci" (*vizroditelen protses*) denen bir program çerçevesinde Bulgar Sosyalist Cumhuriyeti'nde yaşayan Müslüman Bulgarların millî asimilasyonu için uygun zemin hazırlanmıştır.[48]

V.

Bulgar aydın kesimlerinin 1970'lerde gittikçe artan milliyetçi eğilimleri devlet desteğinde gerçekleşti. Milliyetçiliğin dozu zaten Bulgar Komünist Partisi tarafından belirleniyordu; nitekim Bulgar devletinin 1300. yıldönümü (1981) yaklaştıkça basılan yayınların sayısı da artıyordu. İşte bu bağlamda Hristo Gandev'in "15. Yüzyılda Bulgar Halkı" adlı eseri özel bir önem kazanmıştı.[49] Yazar, Osmanlı

---

46 Ivan Undjiev, *Vasil Levski. Biografiya*, Sofya 1967; Nikolaj Gençev, *Levski, revolyutsiyata i drugiyat svyat*, Sofya 1973; Ivan Undjiev ve Nikola Kondarev (der.), *Svyata i çista republika. Izbrani stranitsi ot pismata na Vasil Levski*, Sofya 1987; K. Vızvızova-Karateodorova et al. (der.), *Vasil Levski. Dokumentalen letopis 1837-1873*, Sofya 1987; K. Vızvızova-Karateodorova et al. (der.), *Levski vıv vremeto. Dokumentalno memoaren i literaturen sbornik, posveten na 150-godişninata ot rojdenieto na Vasil Levski*, Sofia 1987.

47 Stefan Troebst, *Die bulgarisch-jugoslawische Kontroverse um Makedonien 1967-1982*, Münih 1983.

48 Bkz. Hristo Hristov (der.), *Stranitsi ot Bılgarskata istoriya. Oçerk za Islyamiziranite Bılgari i natsionalnovızroditelniya protses*, Sofya 1989; Valeri Stoyanov, "Turskoto naselenie na Bılgariya i ofitsialnata maltsinstvena politika", *Stranici ot Bılgarskata istoriya. Sıbitiya, razmişli, liçnosti*, içinde, Cilt 2, Sofya 1993, s. 192-209.

49 Hristo Gandev, *Bılgarskata narodnost prez XV vek. Demografsko i etnografsko izsledvane*, Sofya 1972.

tahrir defterlerinde anılan her "mezraa"nın aslında Osmanlılar tarafından imha edilmiş eski bir yerleşim yeri anlamına geldiğini iddia etmekteydi. Yaptığı hesaplara göre toplam 2.608 "kayıp köy", 560.720 yokedilmiş Bulgar insanına denk geliyordu, ve bu bir demografik çöküş, gerçek bir katliamdı.[50] Gandev'in iddiasının genel bir kabul görmediği doğrudur ve eleştiriler özellikle her mezraayı terkedilmiş bir köye eşlendiren mekanik yöntem üzerinde yoğunlaşmıştır.[51] Fakat Bulgar tarihinin demografik yönleri üzerine yapılmış başka önemli çalışmalar, Gandev tezinin siyasi anıştırmalarını onaylar niteliktedir. Örneğin Nikolay Todorov'un Gandev'in kitabıyla aynı yıl yayınlanan Osmanlı dönemi Balkan kentleri üzerine eseri, Rumeli'nde Ömer Lütfi Barkan'dan bu yana bazı Osmanlı tarihçilerinin vurgulayageldiği geniş çaplı Türk konar-göçer kolonizasyonun aslında mütevazı boyutlarda kaldığına işaret ederek, kentlerdeki Müslüman çoğunluğun yaygın bir din-değiştirme olgusundan kaynaklandığını göstermiştir.[52]

Bu bulgular yardımıyla Bulgar tarihinin önemli konularından biri olan "Osmanlı yönetimi altında İslâmlaşma" sorusu yeniden gündeme getirildi. Nitekim çok zaman geçmeden yeni bir araştırma daha yayınlanarak, Bulgar toplumunun özellikle 17. yüzyıl boyunca ülkeyi tamamen Türkleştirme amacı güden sistematik ve zorunlu bir ihtidaya maruz kalmış olduğu öne sürülmüştür.[53] Bu yönde 1980'lerde sürdürülen araştırmalar, konunun gittikçe hassaslaşmasına yol açtı. Örneğin Cvetena Georgieva hayli acıklı bir tonla yazılmış bir kitapta, *devşirme* kurumunu "bebek kaçırmanın" en açık örneği olarak ele alır.[54] Aynı bağlamda tarihsel demografi alanına önemli bir katkı da Elena Grozdanova'dan geldi. Bu eserin yayın yılı olan 1989'un Müslüman nüfusun isimlerinin zorla değiştirildiği siyasi kampanyaya denk düşmesi, gördüğü ilgiyi daha da arttırmıştır. Bu 725 sayfalık kitapta yazarın vardığı ana bulgu, Bulgar halkının geçen 17. yüzyılda olağanüstü bir baskı rejimi ile karşı karşıya kaldığını ve bunun sonucu olarak da toplam Bulgar hane sayısında -temelde Müslümanlık lehine din değiştir-

---

50 *Age*, s. 20-56.

51 Örneğin bkz. Straşimir Dimitrov, "Mezrite i demografskiyat kolaps na Bılgarskata narodnost prez XV v.", *Vekove* 1973/6, s. 50-65. Literatürün daha genel bir değerlendirmesi için bkz. F. Adanır, "Mezra'a: zu einem Problem der Siedlungs- und Agrargeschichte Südosteuropas im ausgehenden Mittelalter und in der Frühen Neuzeit", *Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin*, Ralph Melville et al. (der.), içinde, Cilt 1, Stuttgart 1988, s. 193-204.

52 Bkz. N. Todorov, *Balkanskiyat grad, XV-XIX vek*, Sofya 1972, s. 44-54. (İnglizcesi: *The Balkan City, 1400-1900*, Seattle 1983.) Bu konuya Türk tarihçiliğindeki genel yaklaşım için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmpratorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), s. 279-386; Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949-50), s. 524-69.

53 Petır Petrov, *Sıdbonosni vekove za Bılgarskata narodnost*, Sofya 1975.

54 Cvetana Georgieva, *Eniçarite v Bılgarskite zemi*, Sofya 1988. Konunun Yunan bakış açısından bir değerlendirilişi için bkz. Basilika D. Papoulia, *Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich*, Münih 1963.

me olgusuna dayanan- yüzde 33.7 oranında bir azalma görüldüğüdür.[55] Aynı 1980 yılı içinde çok manidar bir başka gelişme de, aralarında Elena Grozdanova, Petır Petrov ve Cvetana Georgieva'nın da bulunduğu toplam 15 tarihçinin "Bulgar Tarihinden Sayfalar: İslâmlaştırılmış Bulgarlar ve Milli Rönesans Süreci" başlıklı, manifesto türünden bir kitap yayınlamalarıdır. Bu toplu eserde savunulan ana tez, İslâmlaştırılmış Bulgarların genel Bulgar kültürünün ayrılmaz bir parçasını oluşturduklarıdır.[56] Artık yeterince bilimsel destek bulduğuna inanan Bulgar hükümeti için, Müslüman azınlık nüfusa karşı asimilasyon politikalarının dozunu yükseltme zamanı gelmişti.

VI.

Savaş sonrası Balkan tarihçiliği Osmanlı dönemi üzerine kuşkusuz olağanüstü kalitede akademik çalışmalar da ortaya koymuştur. Vančo Boškov'un veya Elizabeth Zachariadou'nun manastırlar üzerine yaptıkları araştırmalar, bir örnek olarak anılabilir.[57] Zachariadou'nun Anadolu Beylikleri ile Venedik arasındaki ticari bağlantılar üzerine yaptığı inceleme, Doğu Akdeniz'deki "Hıristiyan-Müslüman çatışması" konusuna yeni bir bakış açısı getirmiştir.[58] Olga Zirojević ise Osmanlı döneminde Balkanların tarihsel coğrafyası üzerine bilgimizi arttırmıştır.[59] Maria Todorova'nın 1980'li yıllardan bu yana yayınladığı araştırmalar, Balkanların demografik tarihine ilişkin yeni ipuçları sunmaktadır.[60] Antonia Jelyaz-

---

55 Elena Grozdanova, *Bılgarskata narodnost prez XVII vek*, Sofya 1989, s. 569-86.

56 Hristov (der.), *Stranitsi ot Bılgarskata istoriya*, s. 82-116.

57 Bkz. Snejana Buzov, "Bibliografia radova Dr. Vanče Boškova", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 34 (1984), s. 201-11; Elizabeth A. Zachariadou, "Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)", *Südost-Forschungen* 28 (1969), s. 1-12; E. A. Zachariadou, "Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1520", *Südost-Forschungen* 30 (1971), s. 1-35 ve 14 facs.

58 Elizabeth A. Zachariadou, *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin, 1300-1415*, Venedik 1983; Zachariadou, "Holy War in the Aegean during the Fourteenth Century", *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Benjamin Arbel, Bernard Hamilton ve David Jacoby (der.), içinde, Londra 1989, s. 212-225. Ayrıca Zachariadou'nun düzenlemiş olduğu uluslararası sempozyumların bilimsel önemini de ihmal etmemek gerekir. Bkz. E. Zachariadou (der.), The Ottoman Emirate (1300-1389), Rethymnon 1993; E. Zachariadou (der.), *The* Via Egnatia *under Ottoman Rule, 1380-1699*, Rethymnon 1996.

59 Olga Zirojević, *Carigradski drum od Beograda do Sofije (1459-1683)*, Belgrad 1970; O. Zirojević, *Carigradski drum od Beograda do Budima u XVI i XVII veku*, Novi Sad 1976.

60 Maria Todorova, "Population Structure, Marriage Patterns, Family and Household (According to Ottoman Documentary Material from North-Eastern Bulgaria in the 60s of the 19th Century)", *Études balkaniques* 1983/1, s. 59-72; M. Todorova, "Was There a Demographic Crisis in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century?", *Études balkaniques* 1988/2, s. 55-63; M. Todorova, "Myth-Making in European Family History: The Zadruga Revisited", *East European Politics and Societies*, 4/1 (Winter 1990), s. 30-76; M. Todorova, *Balkan Family Structure and the European Pattern. Demographic Developments in Ottoman Bulgaria*, Washington, DC, 1993.

kova'nın İslâmlaşma tartışmasındaki eleştirel ve hatta revizyonist tutumu, Balkan milliyetçi tarih yazımındaki kaynakların özgünlüğüne dair ciddi kuşkular uyandırmıştır. Bu yazar, örneğin Rodop bölgesinde "İslamlaştırmanın ....doğrudan baskı ya da padişah tarafından yürütülen büyük çaplı kampanyalar yoluyla değil, ekonomik sebeplere ve de kişinin, ailenin veya tüm köyün tercihine bağlı olarak gerçekleştiğini" kanıtlamaktadır.[61] Vasilis Demetriadis'in Selanik üzerine yaptığı monografi, Evangelia Balta'nın tarihsel coğrafya ve demografi üzerine çalışmaları Yunanistan'daki Osmanlı tarihi araştırmalarının ulaştıkları yüksek düzeye birer örnektirler.[62]

Son yıllarda sonuçlanan araştırmaların derinliğine bir değerlendirmesini yapmak bu makalenin sınırlarını aşar. Zaten Romen, Hırvat, Macar veya Rus araştırmacıların çalışmalarından nerdeyse hiç bahsedilmemiştir. Milliyetçiliğin dar sınırlarının yarımadanın her köşesinde aşılmış olduğunu söylemek için zaman kuşkusuz henüz çok erken. Osmanlı dönemi hâlâ, tıpkı geleneksel tarih yazımında olduğu gibi, yarım binyıllık bir yabancı "işgali" gibi algılanmakta, çok milletli bir imparatorluk yönetiminde farklı halkların yaşadıkları ortak deneyimler gerçeği gözardı edilmektedir.[63]

Fakat bu karamsar genel izlenime karşın şunu da belirtmekte yarar var ki, artık Balkan ülkelerinde de şüphesiz mukayesili tarih metodlarına yatkın, eleştirel bir zihin yapısına sahip genç bilim insanları yetişmektedir. Öyle görünür ki, önümüzdeki yıllar, Maria Todorova gibi tarihçilerin izinde yürüyen ve "Osmanlı mirası"na antropolojik bir açıdan olduğu kadar, dekonstrüksiyonist bir amaçla yaklaşan araştırıcılar getirecektir.[64]

İngilizce'den çeviren SEDA ALTUĞ

---

61 Antonina Jelyazkova, "The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamization of the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography", *Études balkaniques* 1990/4, s. 105-111, burada s. 109. Ayrıca bkz. A. Jelyazkova, "Nekotorye aspekty rasprostraneniya islama na Balkanskom poluostrove v XV-XVIII vv.", *Osmanskaya imperiya. Sbornik statey*, S. F. Oreşkova (der.), içinde, Moskova 1986, s. 103-16; A. Jelyazkova, *Razprostranenie na Islyama v zapadnobalkanskite zemi pod osmanska vlast, XV-XVIII vek*, Sofya 1990.

62 Vasiles Demetriades, *Topografia tes Thessalonikes kata ten epoche tes Tourkokratias 1430-1912*, Selanik 1983; Evangelia Balta, *L'Eubée à la fin du XVe siècle. Économie et population. Les registres de l'année 1474*, Atina 1989; E. Balta, "Rural and Urban Population in the Sancak of Euripos in the Early 16th Century", *Archeion Euboikon Meleton* 29 (1990-1991), s. 55-185 ve 33 s. fasc.; E. Balta, *Les vakifs de Serres et de sa région (XVe et XVIe s.)*, Atina 1995.

63 Bu konuda M. Todorova'nın eleştirisi için bkz. "Bulgarian Historical Writing", s. 116-18.

64 Balkanlarda Osmanlı mirasına ilişkin yeni çalışma ve değerlendirmeler için bkz. Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, L. Carl Brown (der.), içinde, New York 1995, s. 45-77; Mihai Miroiu, "Changing Attitudes towards the Ottomans in Romanian Historiography", *New Perspectives on Turkey* 12 (Spring 1995), 119-28; Mary Neuburger, "Out from under the Yoke: Rethinking Balkan Nationalism in Light of Recent Scholarship on Ottoman Longevity and Decline", *New Perspectives on Turkey* 15 (Fall 1996), s. 127-38.

Balkan historiography on the Ottoman Empire since 1945

The historical sciences in the Balkans have developed along lines determined by the needs of the emerging nation-states since the nineteenth century. An adequate understanding of the specificities of nation-state formation is therefore essential in order to explain how historical tradition has evolved in this part of Europe. The interpretation of the Ottoman period served not only to legitimize the new regimes internally; the external justification vis-a-vis a European world which cherished its own notions of nationhood was equally important. The nineteenth century European image of Ottoman rule has a direct relevance for the emerging Balkan historiographies. Even the positivist school indulged in sweeping generalizations which confirmed Eurocentric theoretical constructs that reflected political and moral prejudices against an "external principle" such as "Islam" or "Asia". The post-war communist regimes looked at history as a vehicle for teaching "proletarian internationalism" and "socialist patriotism". This paper is an attempt to analyze the record of Balkan historiography of the Ottoman period after World War II, against this background.

Tanzimat döneminde Bulgaristan: Osmanlı'da merkezî devletin oluşumu 1839-1878*

*Yonca Köksal***

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, başka imparatorluklar gibi idarî yapısını yenilemeye çalışmıştır. Bu yeniden yapılanma girişimi, devletin merkezileşmeye ve modernleşmeye yönelik reform programını topluma benimsettiği tek yönlü bir düzenleme değildir. Tanzimat Fermanı'nın okunmasının ardından başlayan gelişmeler, çeşitli toplumsal gruplar ile devlet arasındaki ilişki ağlarına ve etkileşimlere dayanan karmaşık bir süreç meydana getirmiştir. Bu süreç içinde devlet kurumları yeniden yapılanmakla kalmamış, devlet ile toplumsal gruplar arasındaki ilişki örüntülerinde ve toplumsal yapıda değişiklikler olmuştur. Tanzimat-ı Hayriye diye anılan bu reformlar bütün imparatorlukta aynı sonuçları vermemiş, bölgeden bölgeye farklılıklar göstermiştir.

Bu değişim süreci, düz çizgisel bir tarihsel gelişim modeli içinde anlaşılamaz. Modern devlet ülke içindeki koşullar ve uluslararası ilişkiler bağlamında farklı toplumsal gruplar ile iktidar merkezi arasında çok çeşitli ittifaklar, pazarlıklar ve çatışmaların yer aldığı bir tarihsel sürecin (önceden belirlenmemiş, evrimsel olmayan bir gelişmenin) ürünüdür.

Osmanlı yönetimi, devleti modernleştirme ve merkezileştirme amacıyla Tanzimat'ı uygulamaya koymuştu. Bu merkezileşme çabası, çeşitli bölgelerde, örneğin Bulgaristan'da yerel karar verme mekanizmalarının hem sayısını artırmış, hem de bu mekanizmaları kuvvetlendirmiş ve Bulgaristan'ın bağımsızlığa gidişini hızlandırmıştır. Osmanlı Devleti, Tanzimat döneminde Bulgaristan'da

---

(*) Bu makalenin İngilizce bir versiyonu 12-13 Şubat 1999'da Harvard Üniversitesi, Minda de Ginzburg Center for European Studies tarafından düzenlenen 'New Approaches to Southeastern Europe' sempozyumunda sunulmuştur. Bu sempozyumun katılımcılarına, özellikle Mark Pinson ve Maria Todorova'ya, ayrıca Karen Barkey ve Tansel Demirel'e yazıya katkılarından dolayı teşekkür ederim.

(**) Columbia Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

merkezî idarenin ve modern bürokrasinin temelini kurarak yerel yönetimin önemini artırmış, böylelikle yerel dayanışma ve karar verme mekanizmalarını, yani devlet otoritesini sonunda yıkacak unsurları güçlendirmiştir. Makalede, devlet ile toplumsal gruplar arasındaki ilişki ve etkileşimler üzerinde durulacaktır.

Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki bu merkezileşme süreci coğrafî, ekonomik, politik ve sosyal yapılara bağlı olarak bölgeden bölgeye farklılıklar göstermiştir. Bu süreç Anadolu ve Arap vilayetlerinde hatırı sayılır bir denetim sağlamış, ancak, Balkanlar'da merkezî kontrol tam anlamıyla sağlanamamış ve farklı ulus devletlerin kurulmasına katkıda bulunmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısındaki Yunan ve Sırp ayaklanmalarından sonra, Osmanlı Devleti güvenlik nedeniyle Balkanlar'a verdiği önemi artırmış ve Tanzimat'ın uygulanmasında Balkanlar'daki vilayetlere özel bir ağırlık verilmiştir. Tanzimat'ın Bulgaristan'daki sonuçları bu açıdan çok önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bulgaristan'da ve özellikle Tuna Vilayetinin kurulmasından sonra bu vilayette gerçekleştirilen reformlar, İmparatorluğun diğer bölgelerindeki reformlara örnek olmuş ve bir ölçüde Tanzimat'ın geleceğini tayin etmiştir. Tanzimat dönemi Bulgaristanı'nın çalışılması, Batı Avrupa modelinden farklılık gösteren Osmanlı merkezileşmesinin kuvvetli ve zayıf noktalarının anlaşılması açısından önemlidir.

Tanzimat dönemi üzerine yapılan çalışmalar, toplumsal gruplar ve devlet arasındaki etkileşimlere bakmadan, uluslararası düzeydeki ve makro yapıdaki faktörlere önem verirler. Tanzimat reformlarının dışarıdan zorla benimsetilmiş bir program olduğu yolundaki görüş hâlâ taraftar bulmaktadır. Bu yaklaşıma göre Batı Avrupa devletlerinin baskısı, Rus ve Sırpların talepleri gibi dış faktörler, askerî ve ekonomik krizden dolayı kaçınılmaz 'çöküşe' doğru giden imparatorluğu böyle bir reform programı uygulamak zorunda bırakmıştır. Uluslararası konjonktür ve Osmanlı'nın malî durumu Tanzimat'ın anlaşılmasında önemlidir, ancak, bu konjonktür içinde gelişen devlet-toplum ilişkileri reformların yerel düzeyde alacağı sonuçlar açısından belirleyici olmuştur. Taşrada görev yapan memurlar, yerel nüfuz sahipleri ve bu nüfuz sahiplerinin aracı olduğu ahali ve reayanın kendi aralarında ve merkezî devletle olan ilişkileri, Tanzimat'ın yerel düzeyde başarı ve başarısızlığını etkileyen önemli faktörler olmuşlardır. Tanzimat'ın merkezileşme politikası Bulgaristan'daki devlet ve toplum ilişkisini de yeniden tanımlamıştır.

19. yüzyıl Osmanlı Bulgaristanı üzerine çalışmaların çoğu birbirine karşıt iki yaklaşımdan birini seçmiştir. Osmanlı Devleti, ya anakronistik bir yapı ya da yalnızca dış etkiler yüzünden 'bozulan', aslında kendini idame ettirebilen ideal bir sistem olarak görülür. Bu iki yaklaşım da imparatorluk düzenini tarihsellikten soyutlayarak oluşturdukları bir altın çağa referansla tanımlarlar, değişime kapalı durağan bir yapı olarak gösterirler. İlk yaklaşımda, Osmanlı'nın 20. yüzyıldaki çöküşü kaçınılmaz sayılır. 19. yüzyılda imparatorluklar, endüstrileşme,

küresel ekonomiyle bütünleşme sürecine ayak uyduramadıkları için çökmeye mahkûmdular. Bu yaklaşım Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki değişimini ve reform çabalarını çöküşe doğru giden kaçınılmaz adımlar olarak görmektedir.[1] Osmanlı İmparatorluğu'nu altın çağa referansla tanımlayan ikinci yaklaşım ise 1990'larda Balkanlar'da yaşanan gelişmelerden sonra giderek yaygınlık kazanmıştır. Bu bakış açısına göre Osmanlı millet sistemi (cemaatleri mezheplerine göre ayırarak içişlerinde yarı özerklik tanıdığı için) ideal düzendir.[2] Millet sisteminde cemaatler kendi kurallarına göre idare edildiği için dinsel ve etnik çatışmalar asgari düzeydedir. Osmanlı millet sisteminin yapısı ve eşitlikçiliği ayrı bir tartışma konusudur, ama bu yaklaşımın Türk milliyetçiliğinin gizli ögelerini taşıdığı açıktır. Üstelik, Osmanlı idaresinin bu idealizasyonu devlet ve toplumsal gruplar arasındaki tarihsel ilişkileri ve çıkar çatışmalarını yok sayarak 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin tarihî bir perspektifle incelenmesini engellemektedir.

Bu makalede yukarıda belirtilen her iki yaklaşımdan farklı bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağım. Bence ne Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki reform çabaları kaçınılmaz sonun başlangıcı olarak görülebilir, ne de Osmanlı'nın Balkan politikası ideal ve durağan bir sistemdir. Tanzimat ve onun değişik bölgelerde uygulanışı genel bir modelle değil, ancak, o bölgelerdeki devlet ve toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin tarihsel incelemesiyle anlaşılabilir.

Makalenin ilk bölümünde Osmanlı Devleti'nin uyguladığı merkezileşme politikalarını ele alacağım. Sonra Bulgaristan'daki sosyal aktörleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin Tanzimat öncesi ve sonrası gelişimi üzerinde durarak Tanzimat'ın Bulgaristan üzerindeki etkilerini inceleyeceğim.

Tanzimat'ın politikaları

Malî sıkıntılar yaşayan ve Balkanlar'daki ayaklanmalarla çalkalanan Osmanlı Devleti, Tanzimat reformlarıyla toplumsal kontrolü sağlamayı ve devlet gelirlerini vergi yoluyla artırmayı amaçlamıştı. Bu hedefler de daha merkezî ve standartlaşmış bir yönetim biçimine geçişi gerektirmekteydi. 1839'da okunan Gülhane Hatt-ı Hümayunu da bu ilkeleri belirtiyor, toplumsal denetimi sağlamak için sınırlı da olsa dinsel ve etnik ayrımları yok ederek bir 'Osmanlı' vatandaşlığını getiriyordu. Örneğin gayrimüslimlere de askere gitme olanağı tanınıyordu. Vergi konusu da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda belirtiliyor ve herkesin mal varlığını koruyacak yeni düzenlemelerin getirileceği ilan ediliyordu. Ancak yerel düzeyde uygulamalar başladığında yapılacağı vaadedilen düzenlemeler bütünüyle hayata geçirilemedi, çok farklı sonuçlar ortaya çıktı. Merkezî devletin olu-

---

1 Bu yaklaşıma örnek olarak Black (1943), Sugar (1977), Todorov (1998) verilebilir.

2 Buna örnek olarak da Şentürk (1992) ve Aydın'ın (1996) yazılarına bakınız. Osmanlı Bulgaristanı üzerine çalışmaların ilginç bir özeti ve eleştirisi Landau (1983) tarafından yapılmıştır.

şumu bu bağlamda ancak devletin farklı toplum gruplarıyla olan ilişki ve etkileşiminin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Devletin resmî politikaları ve planları ve buna toplum kesimlerinden gelen direniş veya bu yerel grupların devlete dahil edilmeleri aynı zamanda devletin kendi sosyal ve ideolojik ilkelerini de değiştirmektedir. Devlet ve toplum ilişkileri her iki kesim içinde dönüştürücüdür, bu etkileşim hem devleti hem de toplumsal grupları tanımlayıcı olabilir (Migdal, 1994). Bu yaklaşımda önemli nokta, bu ilişkiyi oluşturan toplumsal aktörleri belirtmek ve onlar arasındaki ilişkileri sistematize ederek, kendini tekrarlayan ilişki örüntülerini tanımlayabilmektir. Tanzimat döneminde merkezî devletin yanısıra, yerel devlet yöneticileri ve köylü ve devlet arasındaki âyan, eşraf gibi aracı gruplar Osmanlı merkezileşmesinde önemli rol oynamışlardır.

Tanzimat dönemi farklı politikaları içerdiği halde, dönemin genel eğilimi yukarıda belirtilen aracı grupları yoketmek yerine aşamalı olarak sistemle bütünleştirmek için devlet kadrolarına dahil etmek yönündeydi. Tanzimat politikaları Balkanlar, Anadolu ve Arap eyaletlerinde farklılıklar gösterdiği halde, bütün bölgeler genelinde nüfuz sahibi grupları sistemle bütünleştirme stratejilerinde üç ortak mekanizma saptanabilir: 1) Devletin yeniden yapılanması sonucu oluşturulan veya yeni bir düzenlemeye tabi tutulan kurum ve örgütlerin kadrolarının eski elitlerden devşirilmesi, 2) yerel güçlerin vilayet ve kazalarda kurulan meclislere dahil edilmesi, ve 3) merkez ve taşra arasında enformel ilişki ağlarının kullanılması.

Yukarıdaki maddeler üzerinde tekrar duralım. İlk madde Tanzimat'la birlikte konumları sarsılan devlet yönetimindeki unsurların desteğini almak için uygulanan bir yöntemdir. Tanzimat öncesi dönemde kuvvetli olan nüfuz sahipleri Tanzimat'la birlikte İstanbul'da ve taşrada kurulan bürokrasinin kadrolarına atanmışlardır. Yeni sisteme göre eğitilmiş kadroların bulunmadığı bir dönemde eski yönetimde tecrübeli kişilerin yeni görevlere atanması olağan bir uygulamadır. Ayrıca, ilmiyye, askeriyye ve kalemiyye diye ayrılan elit grupları arasında Tanzimat döneminde bir geçişkenlik sağlanmış ve bu üç grup arasında kadro transferini sağlayarak, reformları yürüten merkezî devlet, gruplar arası iletişimi kurmuş ve iktidarına destek yaratmaya çalışmıştır. Örneğin, II. Mahmud 1826'da Yeniçeri Ocağını ortadan kaldırınca, yeni Nizamiye ordusunda ilmiyye ve askeriyye üyeleri ve onların müntesipleri üst kadrolara atanmışlardır. Gerçi kayırmacılık yüzünden modern ordunun gelişim süreci çok yavaş işlemiş ama eski elitlerin mensuplarının bu orduya dahil edilmesi, çıkarları bu yeni kurumla tehdit edilen söz konusu elitlerin askerî reformu daha kolay kabul etmesini sağlamıştır (Levy, 1971). Genel kanının aksine son araştırmalar ulema ve nüfuz sahibi ailelerin de yerel bürokratik kadrolarda yeralmak için Tanzimat'ı desteklediklerini göstermektedir (Winter, 1985; Kushner, 1994).

İkinci mekanizma, yani yerel düzeydeki nüfuz sahibi kişilerin vilayet ve kazalarda toplanan meclislere dahil edilmeleri de daha önce devlet görevinde bulunmayan grupların sisteme entegrasyonunu sağlaması açısından önemlidir.

Tanzimatla birlikte idarî ve yargı görevleri birbirinden ayrıldı (Shaw, 1971). Yargı alanı kadı ve daha sonra kurulan modern mahkemelere bırakılırken, idareyle ilgili konularda devlet görevlilerine yardımcı olmak ve vergi, imar ve reformların uygulanışı ile ilgili konularda karar vermek üzere vilayet ve kazalarda meclisler kuruldu. Bu yerel meclisler yarı bürokratik bir yapıya sahipti. Örneğin, genellikle on iki kişiden oluşan kaza meclislerinde kaza müdürü, kadı, katib, mal müdürü ve gayrimüslim cemaatlerin liderleri meclisin doğal üyeleriydi. Meclisin geri kalan altı üyesi kazada yaşayan erkek nüfustan 500 guruşun üzerinde vergi ödeyen adaylar arasından seçilmekteydi ve genellikle âyan, eşraf gibi yörenin nüfuz sahibi ailelerinin mensupları bu meclislerin azaları oluyordu (Çadırcı, 1989; Ortaylı, 1983:144). Bu meclisler bir taraftan reformların uygulanışında merkezî otoriteyi temsil etmekteydi. Diğer taraftan, yerel nüfuz sahiplerine idarî mekanizmada yer veriyordu. Nüfuzlu kişileri meclise alarak merkezî devlet yerel güçlerle tarihi bir uzlaşma yapmıştı: Bu sayede İstanbul otoritesini pekiştirirken yerel nüfuz sahipleri de önemli bir nüfuz ve iktidar kazanıyordu. Yerel elit söz konusu meclislere ağırlığını koymuştu. Hem seçimle meclislere girmişlerdi, hem de bürokrasiye atandıkları için meclislerin doğal üyeleri olmuşlardı.

Söz konusu süreçte üçüncü mekanizma enformel ilişki ağlarının kullanılmasıydı. Karar verme süreçlerinde merkez ve taşra arasındaki patronaj ilişkileri çeşitli şekillerde kendini gösteriyordu. Bu ilişkiler bir çok farklı şekilde etkili olabilir: Örneğin, taşradaki eşraf ve âyanın meclislere seçimi veya bürokratik kadrolara atanmalarının nedeni hem yerel dinamikleri çok iyi bilmeleri ve hem de merkezle kurdukları patronaj ilişkileridir. Patronaj ilişkilerinin ilginç bir örneği Cebel-i Lübnan'ın 1861-1918 tarihlerindeki 'mutasarrıfiya dönemi' olarak da adlandırılan yarı otonom yönetimidir. Akarlı hem yerel nüfuz sahiplerinin, hem Osmanlı devlet görevlilerinin ve hem de Avrupa devletleri temsilcilerinin Cebel-i Lübnan valisinin seçiminde nasıl etkili olduklarını göstermektedir. Bu karmaşık ilişkiler ağında patronaj ilişkileri önemli bir rol oynamaktadır. Patronaj ilişkilerinin Lübnan'da kamu hizmetlerinin etkinliğini azalttığı doğrudur. Ama aynı zamanda bu ilişkiler devlet ve toplum arasında bir bağ görevi görmüştür (Akarlı, 1993).

Bürokratik yönetimin patronaj ilişkileriyle içiçe geçmesi devletin merkezileşme sürecini de etkilemiştir. Tanzimat döneminde yeni devlet kurumları oluşturulurken, aynı görevi gören eski kurumlar ortadan kaldırılmamış, yeni ve eski kurumlar bir süre birarada çalışmış, zaman içerisinde eski gelenek ve yönetim biçimleri tasfiye olmuştur. Bu nedenle aynı görevleri yürüten birbirine paralel kurumların devlet yapısında bulunması 19. yüzyıl Osmanlı idarî yapısının çarpıcı bir özelliğidir. Eski kurumlar ortadan kaldırıldıktan sonra da, çıkarlarının yeni sisteme ters düştüğü varsayılan gruplar, merkez-taşra ilişkilerinde ağırlıklarını korumuşlardır. Eski grupların önde gelen mensupları, dinî liderler, iltizam ayrıcalığını yitiren yerel nüfuz sahipleri, yeni merkezî idarenin mensuplarıyla

eski ilişkilerini kullanarak yeni enformel bağlar kurmuşlardır. Tabiî ki bu enformel ilişkilerin oluşumunda dinî ve etnik kökenler, servet ve Avrupa devletleriyle olan ilişkiler gibi çok çeşitli faktörler rol oynamıştır. Bu enformel ilişkiler ağının kurulmasıyla, merkezî devlet, taşradaki devlet görevlileri ve yerel nüfuz sahipleri arasında merkezileşme sürecini etkileyen üçlü bir yapı ortaya çıkmıştır.

Bu yapı sanılanın aksine her zaman taşra idaresinin etkinliğini olumsuz yönde etkilememiştir. Merkezî devlet, taşradaki devlet görevlileri ve yerel nüfuz sahipleri arasındaki ilişkinin çeşidine bağlı olarak patronaj ilişkileri, merkezî kontrolün sağlanmasını kolaylaştırabilir, çünkü merkezî devlet iki ayrı kaynaktan bilgi alabilmektedir. Ama diğer başka yerlerde bu dualite, bürokrasinin gerektiği gibi işlemesini engeller. Bu durumda iki farklı kişi aynı görev için yetkili olduğundan, devlet memurları yapısal boşluklardan yararlanarak kolayca manevra yapmışlar, sorumluluktan kaçmanın bir yolunu bulmuşlar ve kamu hizmetleri aksamıştır (Fairbanks, 1987).

Yerel düzeyde en etkili yönetim devlet memurları ve yerel nüfuz sahiplerinin kendi aralarında anlaşmaları ile sağlanmıştır. Devlet memurları ve yerel nüfuz sahipleri kendi ortak çıkarlarında anlaşmaya vardıklarında ve bu çıkarlar da merkezî devletin politikalarıyla örtüştüğünde reformların uygulanması ve merkezileşme başarıya ulaşmıştır. Taşra memurlarının yerel nüfuz sahipleriyle çeliştiği durumlarda ise reformların uygulanışı tehlikeye girmiştir. Siyasi ve ekonomik konjonktüre bağlı olarak bu üç grup arasındaki anlaşmanın sağlanabilmesi her zaman mümkün olmayabilir. Taşra memurları ve yerel nüfuz sahipleri arasındaki anlaşmazlıklar merkezileşmeyi ve uzun vadede devletin yapısını etkilemiştir.

Merkezî devlet, taşra memurları ve nüfuz sahiplerinin ilişkisine bakarken bunların köylülerle (Tanzimat döneminde ahali ve reaya) olan ilişkilerini de gözardı etmemek gerekir. Taşra memurlarının ve nüfuz sahiplerinin bu geniş halk gruplarıyla olan ilişkileri onların merkezî devletle olan ilişkilerini de belirleyici rol oynamıştır. Örneğin, âyan veya eşraf, köylüyle sıkı bağlara sahipse, taşra bürokratlarının önemi yerel düzeyde azalmıştır. Diğer taraftan, eğer devlet yetkilileri köylüyle dolaysız bir ilişki kurabildiyse bu da âyan ve eşrafın gücünü azaltmış aynı zamanda onların merkezî devlet tarafından gözardı edilmelerini kolaylaştırmıştır.

Bulgaristan'da merkezî devlet, taşra memurları, yerel nüfuz sahipleri ve köylü dörtlüsü arasındaki ilişkilerin Tanzimat'la geçirdiği değişiklikler bu çerçevede incelenecektir. İlk bölümde Tanzimat öncesi bu dörtlü arasındaki ilişkiyi tanımlayacak, sonraki bölümlerde bu bağların Tanzimat döneminde nasıl değiştiğini ve bunun Osmanlı'nın merkezileşme sürecini nasıl etkilediğini ele alacağım.

Tanzimat öncesi Bulgaristan'da devlet ve toplum ilişkileri

Merkezî devlet derken İstanbul'da Tanzimat'ın ilk döneminde reform politikalarını üreten Bab-ı Ali'yi kastediyorum. Merkezî devlet bürokrasisinin üyeleri, eği-

timlerine, mesleklerine göre çeşitli gruplara ayrılıyordu, ayrıca bunların reform politikalarına ilişkin görüşleri de farklılık gösteriyordu.[3] Bu elit grupları arasındaki çelişkiler devlet idaresine hakim olmaya yönelik iktidar çatışmalarına dayanıyordu. Söz konusu iktidar mücadeleleri bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır. Reform politikalarının nasıl üretildiği ve buradaki iktidar mücadeleleri değil, reform politikaları uygulanırken ortaya çıkan sonuçlar üzerinde durulacaktır. Tanzimat döneminde merkezdeki eğilim Batı Avrupa modeline benzer bir Osmanlı ulus devleti yaratabilmekti. Varolan siyasi konjonktürde Batı Avrupa devletlerinin de etkisiyle şekillenen Tanzimat politikaları devlet gelirlerini artırmak amacıyla merkezileşmeyi, ulus devleti gerçekleştirmek için de vatandaşlığın temel kavramları olan bütün Osmanlı tebasının yasalar önünde eşitliğini hedeflemekteydi. Ancak bu politikaların uygulanışı Batı Avrupa'yla benzer sonuçlar vermedi. Osmanlı'nın süregelen yönetim mirası ve imparatorluğun sosyal ve politik yapısı, merkezî devlet ve toplum grupları arasındaki ilşkileri etkilemiş ve Osmanlı merkezileşme sürecine farklı bir biçim vermiştir.

Tanzimat'ın uygulanışı Osmanlı Bulgaristanı'nda devlet ve yerel nüfus arasında yeni çatışmalar yarattı. Hıristiyan nüfusun oldukça yoğun olduığu bu bölgede Tanzimat'la birlikte değişiklikler en çok millet sistemi ve vergi sorununa bağlı olarak toprak düzeninde yaşandı. Tanzimat'tan önce devlet ve Müslüman olmayan gruplar arasındaki ilişkiler millet sistemine göre düzenlenmişti. Devlet bireyler yerine, dinsel cemaatleri muhatap alıyordu. Millet sisteminde cemaat liderleri, devlet ve gayrimüslim teba arasında aracı görevini görmekteydiler. Bu dinî gruplar kendi içlerinde yarı özerktiler. Mensupları dinî inanç ve ibadetlerinde serbestti ve millet içindeki yönetim o mezhebin kurallarına göre düzenlenmekteydi. 19. yüzyılın başında Osmanlı'da Ortodoks, Musevi, Ermeni ve Sünni Müslümanları da sayarsak dört millet vardı. Bulgarlar ayrı bir millet olarak tanınmamışlardı ve Ortodoks milletinin bir parçası olarak Fener Rum Patrikliğine bağlıydılar. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile millet sistemi kaldırıldı ve İmparatorlukta yaşayan herkes dinlerine bakılmaksızın eşit kabul edildi. Bu gayrimüslimler için avantajlı bir değişiklikti ama devlet ve toplum arasında yeni çatışmalara da neden oldu.

Bulgaristan'da Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan ilk önemli sorun Bulgarların Rum Patrikliğinden ayrılarak kendi kiliselerine sahip olma istekleriydi. 1820'lerde yaşanan Yunan ve Sırpların bağımsızlık mücadeleleri Bulgaristan'a milliyetçilik akımını getirdi. Tanzimat Fermanı sonrası yaşanan süreç Bulgar halkını temsil edecek ayrı bir kilisenin kurulması isteğini kuvvetlendirdi. Bulgaristan'da Tanzimat döneminde Osmanlı idaresine ilk tepki Bulgarların Fener Rum Patrikliğinden ayrılma yolundaki talepleriydi. Bağımsız bir Bulgar Patrikliğinin kurul-

3 Devlet idarecilerinin farklılıkları üzerine Findley (1989) ve Mardin'inki (1989) gibi ayrıntılı çalışmalar mevcuttur.

ması yolunda ilk adım 1848 yılında İstanbul'da Bulgar kilisesinin açılmasıyla atıldı. 1866'da Osmanlı Devleti Bulgarlar için Rum Patrikliğinden bağımsız ayrı bir patrik atadı ve böylece Bulgar milletini tanımış oldu. Ancak bunu Osmanlı'ya karşı açık bir direniş olarak görmemek ve bu sürecin öncelikle Rum Ortodoks milletinin hegemonyasını kırmak amacı taşıdığını belirtmek gerekiyor. Bu da Bulgar milletinin tanınması sürecinde devlet ve Bulgar toplumunun ileri gelenleri arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara baktığımızda açıkça görülür. Bulgar milletinin tanınmasında İstanbul'da yaşayan Bulgar cemaatinin önde gelenleri hayli etkili olmuş ve onların Osmanlı devlet yöneticileriyle kurdukları patronaj ilişkileri bağımsız Bulgar kilisesinin kabulünde önemli rol oynamıştır (Mazdrakova-Cavdarova, 1996). Bulgar milletinin tanınması bağımsızlığın ilk adımını oluştursa da bu, devlet ve Bulgar toplumu arasında açık bir çatışmaya sebep olmadı. Bulgar Patrikliği ve milletinin tanınışı Bulgar elitleri öncülüğünde yürütülen bir hareketin sonucuydu. Bu oluşum Bulgar kitleleri üzerinde ancak uzun vadede etkili olacaktı.

Devlet ve Bulgar toplumu arasında açık çatışmalara yol açan önemli bir gelişme ise Tanzimat'la birlikte vergi ve toprak rejiminde ortaya çıkan değişimlerdi. Bu değişimleri anlayabilmek için Bulgaristan'daki Tanzimat öncesi vergi ve toprak rejimini açıklamamız gerekir. Aşağıdaki bölümde toprak ve vergi rejimi merkezî devlet, taşra memurları, yerel nüfuz sahipleri ve köylü dörtlüsü arasındaki ilişkilere bakılarak açıklanacaktır.

Tanzimat öncesi Osmanlı Bulgaristanı'ndaki toprak ve vergi düzeni

Osmanlı İmparatorluğun'da feodalizmin tersine teoride bütün Osmanlı toprakları Sultan'a ait sayılıyordu. Ancak uygulamaya baktığımızda Osmanlı Bulgaristanı'nda toprağın üç farklı kategoriye ayrıldığını görüyoruz. Bunlar devlete ait olan miri topraklar, mülk denilen şahıslara ait araziler ve vakıf arazileriydi. Mülk arazilerinin çoğunluğu köylülerin geçimlerini sağladıkları küçük toprak parçalarıydı. Ayrıca az da olsa *gaza-yi mülk* denilen ve Sultan'ın savaşta ve idarede gösterdiği başarıdan dolayı üst düzey memurlara hibe ettiği büyük araziler de vardı. Vakıf arazilerini ise mütevelliler yönetiyordu ve buralarda yaşayan köylüler devlete ödenen vergiden muaftılar. 18. yüzyıla kadar Osmanlı'nın en etkili toprak rejimi olan timar sistemi ise miri arazilere dayanmaktaydı. Bu sistemde devlet arazileri dirlik denilen birimlere bölünmüş ve şahısların idaresine verilmişti. Timar sahipleri bu toprakları işler ve topraklarında yaşayan köylülerden vergi toplarlardı, buna karşılık savaş zamanında orduya katılacak asker beslemekle yükümlüydüler. Ayrıca yasal olarak, topraklarını çocuklarına miras bırakma hakları yoktu.[4]

---

4 Bulgaristan'da Tanzimat öncesi toprak rejimiyle ilgili Crampton'ın (1981) çalışmasına bakınız.

Devletle köylü arasında timar sahiplerinin aracı olduğu bu sistem 18. yüzyılda önemini kaybetmeye başladı. Bu dönemde Avrupa'yla yapılan savaşlarda ardarda alınan yenilgiler düzenli ve merkezî bir ordunun gerekliliğini ortaya çıkarmıştı. Devlet timar sistemini değiştirmeye çalıştı ve daha dolaysız bir vergi sistemi olan iltizam sistemini kurdu. Timarlar 18. ve 19. yüzyıl boyunca varolsa da, toprak sisteminde vergi toplama ayrıcalığının şahıslara verildiği iltizam sistemi ağırlık kazandı. İltizam süresi ilk başta bir kaç yılla sınırlıydı ama sonraları ömür boyu süren iltizamlar verildi. İltizam ihalelerine ancak bu iltizamı alacak kadar zengin olan devlet görevlileri katılıyordu ve bunlar iltizamını satın aldıkları bölgelere gitmek yerine belli bir para karşılığında vergi toplama işini iltizam bölgelerinde yaşayanlara devretmeyi seçtiler. Mültezimler zamanla bölgelerinde birer güç odağı oldular. Mültezim olacak kadar servete sahip bu kişiler bölgelerinde ekonomik ve siyasi gücü bulunan şahıslardı. Devletle köylü arasındaki aracı konumlarını da kullanarak zamanla ekonomik ve siyasal güçlerini artırdılar. İltizam usuluyle devlet, vergi ve toprağın daha merkezileştirilmesini istemişti ama sonuçta merkezî güç, yerel güç odaklarına dağıldı ve âyan, eşraf ve benzerleri iltizam ayrıcalığından da yararlanarak bölgelerinde güç odağı haline geldiler (Keyder, 1997).

Bulgaristan'da bu sürecin sonunda çoğu Müslüman beylere ait büyük çiftlikler ortaya çıktı (Mc Gowan,1981). Gerçi çiftlikler üretim tarzı, büyüklüğü ve mülkiyet şekli bakımından farklılıklar gösteriyordu ama ortak noktaları yerel nüfuz sahiplerinin servet ve gücünü korumaya yarayan bir vasıta olmalarıydı. Çiftlik sahipleri çok çeşitli gruplara mensuptu: âyan, yeniçeriler, mültezimler, sarraf ve pudari denilen arazi koruculari. Çiftlikler çoğunlukla Müslümanlara aitti ve 19. yüzyılda Avrupa'nın ve Osmanlı'nın artan hammadde ve gıda ihtiyacını karşılamakta önemli rol oynayan büyük ziraat alanlarıydı. Büyük çiftlik sahipleri arasında Hıristiyanlar da vardı. Örneğin serveti imalat ve ticarete dayanan Hıristiyan sarraf ve tüccar Gabrova'lu Khristo Rachev'in 800 dyumyuma karşılığında çok büyük bir çiftlik satın aldığını görüyoruz (Crampton, 1981:161). Çiftlik sahipleri topraklarında yaşayan köylülerden arazi bedeli olarak kendilerine ve merkezî devlete vergi toplama ayrıcalığına sahiptiler ve bu özellikleriyle köylü ve devlet arasında bir aracı konumundaydılar. Vergi toplama ayrıcalığı da onlara yarı-devlet memuru statüsü veriyordu. Müslüman çiftlik sahipleri de genelde merkezî devlet tarafından yönetimde resmi görev sahibiydiler ve arazilerinin bir kısmını resmi statülerinin sonucu olarak kazanmışlardı. Tanzimat'tan önce Müslüman çiftlik sahipleri Müslüman olmayan toprak sahiplerinden hem sayıca hem de servetçe daha fazlaydılar. Ancak burada Hıristiyanların önde gelenlerinin de önemli ölçüde servete sahip olduklarını belirtmek gerekir. Çiftlik sahipleri Müslüman olsalar bile topraklarında yaşayan Hıristiyan köylülerden vergi toplamak için kocabaşı, çorbacı veya knez denilen ve Hıristiyan köylüyle Müslüman toprak sahibi ve dolayısıyla da merkezî devlet arasında aracı olan

Hıristiyan nüfuz sahiplerini kullanmaktaydılar. Bu aracı konum 19. yüzyıl boyunca kocabaşıların servet ve siyasi güçlerini artırmalarına yardımcı olmuştu. Hıristiyan toplumunun önde gelenleri sadece vergi toplama ayrıcalığından yararlanmıyor, ayrıca hızla dünya ekonomisine entegre olan Osmanlı Balkan topraklarında Avrupalı tüccarlar ve köylü arasında dil ve din avantajını kullanarak bağlantıyı sağlıyor ve bu ticaret sonucu gittikçe zenginleşiyordu (Stoianovich, 1960). Osmanlı İmparatorluğu'nun ve özellikle İstanbul'un et ve tekstil ihtiyacının karşılanmasında da Bulgaristan önemli bir rol oynamaktaydı. Bulgar köylüler ve İstanbul arasındaki ticarette Bulgar tüccarlar en önemli role sahipti. Bulgaristan'daki loncalar üzerine yapılan çalışmalar, 19. yüzyıl başında Hıristiyanların ticaret ve ithalatla ilgili loncalarda çoğunluğu oluşturduklarını, Müslümanların da geleneksel imalat sanayi loncalarında aktif olduklarını göstermektedir (Todorov, 1985).

Bu çerçevede yukarıda belirtilen merkezî devlet ve yerel güç odaklarının konumundan başka köylü ve yerel yöneticilerin konumlarını da ele almak gerekir. Müslüman ya da gayrimüslim tüm köylüler bu dönemde artan vergi yüküyle karşı karşıyaydılar. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde az sayıdaki Müslüman ya da gayrimüslim beyin servet birikimi yaptığı, köylünün artan vergi yükü altında yoksullaştığı kabul edilir. 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı Devleti pek çok savaşa girmiş ve ağır yenilgiler almıştır. Bu yüzden hazine gelirlerini çoğaltmak için vergilerin artırımı yoluna gidilmiştir. Osmanlı'da tarımsal vergiler büyük bir çeşitlilik gösteriyordu. Varolan tek ortak noktaysa cizye hariç diğer vergilerin kişi başına değil de hane veya köy başına hesaplanmasıydı. Devletin gözünde bireyler değil dinî ve etnik cemaatler esas unsurdu ve onlarla ilişkiler yerel nüfuz sahipleri ve taşra memurları tarafından sağlanmaktaydı. Tanzimat'tan önce Bulgaristan'da mültezimler mülk arazilerde merkezî devlet için vergiyi ve toprak sahibi için de kirayı toplamaktaydılar. Çiftliklerin sayısının artmasıyla buralarda yaşayan köylünün vergi yükü de arttı. Çiftliklerde yaşayan köylüler hem vergi ve hem de kira ödemekteydiler. Bundan başka toprak sahipleri haftanın iki ya da üç günü köylünün emeğine doğrudan el koyuyordu. Vakıf arazilerinde yaşayan köylüler daha şanslıydılar çünkü sadece vakfa olan kiralarını ödemekteydiler. İstanbul'daki sarayın çeşitli ihtiyacını karşılayan bazı köyler de vergi yükünden muaf tutulmuşlardı. Bu ağır vergi yüküne ilaveten, askerlik hizmeti yapmamalarına karşılık olarak gayrimüslimler cizye denilen kafa vergisini ödemek zorundaydılar (Shaw, 1992). Müslüman ahali için de durum pek parlak değildi. Askerlik hizmeti çok uzun seneler sürüyor, bu sürede arazisini ekemeyen köylü büyük kayıplara uğruyordu.

Tablomuzdaki toplumsal aktörlerden dördüncüsü, yani eyaletlerdeki devlet görevlileri, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın başında merkezî denetimin azalmasıyla birlikte bölgelerinde adeta bağımsız bir idare kurmuşlardı. Burada âyan, eşraf gibi yerel nüfuz sahiplerinin sıklıkla devlet görevlerine atandıklarını belirt-

mekte fayda var (Akarlı, 1988:42). Bulgaristan'daki üst düzey idarecilerin önemli bir kısmı bölgede büyük toprak sahibiydiler ve diğer yerel güçlerle kuvvetli bağları vardı. Bu yerel yöneticiler Müslümandı, reayanın devlet memuriyetine girmesi ancak İslâm dinini kabulüyle mümkün olabilirdi. Bu Müslüman yöneticilerin çoğu elde ettikleri gelirlerle yaşamaktaydılar, ticaretle uğraşmıyorlardı. Ticaret ve imalat sektörü Hıristiyan, Yahudi ve Ermenilerin kontrolündeydi. Bu Müslüman valilerin Bulgaristan'daki en ilginç örneklerinden birisi 1806 yılında devlete karşı ayaklanan Vidinli Pazvantoğlu'dur. Pazvantoğlu'nun gücü babasından kalan 25 çiftliğe dayanmaktaydı ama o bunlara yenilerini eklemiş ve taraftarlarına bu servetten paylar vererek gücünü artırmıştı (Crampton, 1981:167). Pazvantoğlu 1813 yılında merkezce altedildi ve durumun vehametini anlayan devlet gittikçe bağımsızlaşan yerel idarecileri kontrol altına almak için tedbirler aldı. Bu amaçla padişah tarafından yüksek makam sahiplerine verilen toprakların dağıtımına son verildi. 1839 Tanzimat fermanı bu açıdan merkezin taşra idarecilerinin gücünü kırma ve onları merkeze dahil etmek için 19. yüzyılın başından beri verdiği çabanın bir devamı olarak görülebilir.

18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında Bulgaristan'da merkezî devlet, yerel yöneticiler, yerel güç odakları ve köylü arasındaki ilişkileri özetleyecek olursak, devletin merkezî gücünün azaldığını ve yerel nüfuz sahipleriyle çok yakın ilişkileri olan taşra idarecilerinin gücünün hızla arttığını görürüz. Bir çok yönetici aynı zamanda bölgelerinde toprak sahibiydiler ve yerel güç odaklarıydılar. Merkez ve yerel yöneticiler arasındaki ilişkiler zayıftı ve valiler yarı otonom hükümdarlar gibi hareket ediyorlardı. Gayrimüslim nüfuz sahipleri farklı bir kategoriydi ve gayrimüslim köylü ve devlet arasında aracı konumundaydı. 19. yüzyıl boyunca Avrupa ülkeleriyle olan ticari ilişkileri sonucu servet ve güçlerini artırmalarına rağmen, gayrimüslim liderler bağımsız bir güce sahip değillerdi. Kocabaşı ve çorbacı gibi Hıristiyanların vergi toplama ayrıcalığına sahip ileri gelenleri bu dönemde Müslüman toprak sahiplerinin ve yerel yöneticilerin kontrolü altındaydılar. Tanzimat'la birlikte, bu zümre, yeni yasal düzenlemeler ve Avrupa'yla artan ticari ilişkiler sonucu etkinliklerini artırma fırsatı buldu. Yerel yöneticileri sisteme dahil etme ve merkezileştirme hedefine yönelik Tanzimat düzenlemeleri, Hıristiyan nüfuz sahiplerini ve onların Hıristiyan köylüyle kurduğu bağı kuvvetlendirdi. Bulgaristan'da yerel karar verme mekanizmasını kuran bu gelişme, uzun vadede Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasına zemin hazırladı.

Tanzimat döneminde devlet-toplum ilişkileri

Tanzimat dönemindeki hızlı değişim süreciyle merkezî devlet, taşra idarecileri, yerel nüfuz sahipleri ve köylüler arasındaki ilişkiler yeniden yapılandı. Tanzimat'ın üç ana stratejisi (eski elitin yeni idareye dahil edilmesi, yerel nüfuz sa-

hiplerinin eyalet ve kaza meclislerine dahil edilmesi ve patronaj ilişkilerinin kullanımı) bu dört grup arasındaki ilişkileri önemli ölçüde dönüştürdü.

Tanzimat döneminde taşra idarecilerinin gücü şekil değiştirdi ve belirli ölçüde azaldı. Merkez, yerel nüfuz sahiplerinin taşra yöneticileriyle kesiştiği yapıyı ortadan kaldırmak için çeşitli mekanizmalara başvurdu. Siyasi elitin mobilizasyonu bunlardan biriydi. Tanzimat'ın ilk dönemlerinde taşra memurlarının oturdukları yerlere tayini mahallerinin siyasi ve ekonomik koşullarını bilmeleri dolayısıyla sık görülürken, taşra idarecilerinin yerel nüfuz sahipleriyle kurdukları sıkı bağlar idarede çeşitli aksaklıklara yol açtı. Bunun üzerine bir valinin kendi oturduğu yere tayini yasaklandı.[5] Bu kararın ne ölçüde başarılı olduğu bilinmemektedir. Bir çok arşiv belgesi kendi yerleşim bölgelerine atanan vali, kaza müdürü ve mutasarrıflarla ilgili ahaliden gelen şikâyetleri içermektedir. Ayrıca merkezin, kimi yerlilerin kazalarına müdür olarak atanmalarını onayladığı belgeler de bulunmaktadır.[6] Bu gibi kanuna aykırı durumlarda, tayinin onanmasında, kaza müdürü atanan yerlinin İstanbul'daki kadrolarla olan patronaj ilişkilerinin rol oynadığı düşünülebilir. Kaza müdürlüğünün iki seneyle sınırlandırılması da yöneticilerin zamanla yerel güç odakları haline dönüşmelerini önleyecek bir tedbir olarak yorumlanabilir. Zaptiye neferleri, katipler ve benzeri gibi alt kademelerdeki memurların atanmaları hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak eğitilmiş kadroların az olduğu bu dönemde o bölgedeki veya merkezdeki enformel ilişkilerine bağlı olarak yerlilerin bu kadrolara atanmaları olasıdır. Taşra yöneticilerin güçlerindeki esas azalma 1860'larda, devletin vali ve diğer yöneticilerin yetkilerini sınırlaması ve yerel nüfuz sahiplerinin sorumluluklarını artırmasıyla gerçekleşti. Bu nokta bizi diğer bir sosyal aktörün yani yerel nüfuz sahiplerinin Tanzimat boyunca değişen konumunu incelemeye sevkeder.

Tanzimat'tan bir süre önce, 1832'de merkezî devlet toprak reformu yapmaya kalkıştı. Miri arazilerdeki gelir ve vergi toplama ayrıcalığına sahip olan Müslüman toprak sahipleri devlet tarafından bu ayrıcalıklarından belli bir ödeme karşılığında vazgeçmeye zorlandı. Bir dayatmayla karşılaşan Müslüman toprak sahipleri açıkça ayaklanmak yerine, varolan kanunlar çerçevesinde direnmeyi seçti. Yeni düzenleme sadece miri toprakların satışını öngörüyordu, mülk toprakları şahıslara ait oldukları için satışları gerekmiyordu. Devlet mülk topraklarını satmaya gerek duymamıştı çünkü bu topraklar küçük çiftçilere aitti. Büyük toprak sahipleri miri statüdeki toprakları kullanmaktaydı. Ancak kanundaki bu boşluk büyük toprak sahiplerine yaradı ve Müslüman beyler mümkün oldukça miri arazilerini mülke çevirmeye başladılar. Bu çabalarında daha önceden sıkı ilişkiler kurdukları taşra idarecilerinin de desteğini gördüler. Merkez de Bulga-

---

5 Başbakanlık Arşivi, B.E.O. Sadaret Evrakı, Umum Vilayat Kısmı, no. 144/68, 154/14, 246/18.

6 Başbakanlık Arşivi, B.E.O. Sadaret Evrakı, Umum Vilayat Kısmı, no. 131/87.

ristan'ın sınır bölgelerindeki, özellikle kuzeybatısındaki toprakların mülke çevrilmesine göz yumdu çünkü sınır bölgelerindeki toprakların her an Sırp ve Yunan kışkırtmasına gelecek gayrimüslim köylülere satılmasındansa Müslüman büyük toprak sahiplerinin elinde olmasını tercih ediyordu. İşte bu şekilde kurulan yeni ve büyük çiftliklere *gospodarlık* adı verildi ve gospodarlık arazileri 1840'larda kuzeybatı Bulgaristan'ın en yaygın toprak biçimi oldu. Gospodarlık arazilerinde yaşayan köylüler eskiden olduğu gibi hem devlete vergi veriyor hem de toprak sahibine angarya hizmeti görüyorlardı.

Gospodarlık ülkenin kuzeybatısında sınırlı kalmıştı ama Bulgaristan genelinde köylünün yaşam koşulları ağırlaşmaya devam ediyordu. 1839 Tanzimat fermanı dinine bakılmaksızın imparatorlukta yaşayan herkesin eşitliğini ilan etmişti ama bunun nasıl işleyeceğini açıklamamıştı. Gayrimüslimler bu maddeye dayanarak vergi ve toprak rejiminde köklü değişiklikler beklemekteydiler. Yukarıda belirtilen büyük toprak sahiplerinin topraklarının ellerinden alınma çabası da bu topraklarda yaşayan köylü için vergi yüklerinin azalması beklentisini oluşturmuştu. Köylü en azından toprak sahibine ödediği miktarın kalkacağını ümit etmekteydi. Bu yersiz bir beklentiydi. Vergileri azaltmak bir yana, Tanzimat'ın en önemli amaçlarından biri vergi sistemini yeniden düzenleyerek, devlet gelirlerini artırmaktı. Gelibolu ve Kocaeli gibi vergi tenzilatının örnek olarak uygulandığı bölgeler vardı ama bunların sayısı azdı. Aynı eyalet içindeki kazalardan birinde veya bir kaçında vergi tenzil edildiğinde, hasılatı daha çok olan kazaların vergisi artırılıyor, sonuçta vilayetten edinilen vergi miktarı değişmiyordu.[7] Tanzimat, iltizam sistemini kaldırıp, merkezden vergi memurları atamayı ve böylece yerel yöneticiler ve nüfuz sahiplerinin gücünü azaltmayı hedeflemişti, ancak bunda da pek başarılı olamadı. Büyük toprak sahiplerinin tam olarak yetkileri alınmadan, devletin merkezden atadığı memurlar vergi toplamaya girişince büyük bir karışıklık ortaya çıktı. Kısa bir süre sonra merkezden vergi memuru atanmasından vazgeçildi ve iltizam sistemine geri dönüldü. İşte bu dönemde hem devlete hem de toprak sahibine ödenen çifte vergi yükünün sonucu olarak gospodarlık rejiminin hüküm sürdüğü kuzeybatı Bulgaristan'da Niş (1841) ve Vidin (1850) ayaklanmaları meydana geldi (İnalcık, 1992; Pinson, 1975).

Bu ayaklanmalar durumun vehametini gözler önüne serdi ve devlet Müslüman toprak sahiplerinin gücünü kırmak için yeni bir çabaya girişti. 1864'te Vilayet nizamnamesinin ilanı ve Tuna vilayetinin kurulması Tanzimat'ın Bulgaristan'a verdiği önemi göstermektedir. Osmanlı Devleti Avrupa devletlerine Osmanlı içişlerine müdahale olmaksızın bu reformları uygulayabileceğini göstermek istemekteydi. Önemli bir Hıristiyan nüfus barındıran ve coğrafi konumundan ötürü Avrupa'nın çok önem verdiği Bulgaristan'da yani Tuna vilayetinde

---

7 Başbakanlık Arşivi, B.E.O. Ayniyat Defteri, no. 397, s. 94-95.

Tanzimat'ın uygulamalarına ağırlık verildi. Tuna vilayetinde edinilen deneyimlerden imparatorlukta yeni kurulan diğer vilayetlerde de yararlanılmıştır. Tanzimat'ın önde gelen isimlerinden, yenilikçi fikirlere sahip Midhad Paşa'nın Tuna valisi olarak atanması da Osmanlı'nın Bulgaristan'a verdiği önemi gösterir. Bulgaristan'ı merkezî devlete entegre etmek için Midhad Paşa Müslüman toprak sahiplerinin gücünü kırdı. Ancak bu büyük toprak sahipleri ve devlet arasında açık bir çatışma yaşanmadı ve bir anda bütün toprak beyleri merkezin boyunduruğuna alınmadı. Tersine Osmanlı, Tanzimat'ın genel formülünü Bulgaristan'da da uyguladı. Sert önlemlerle yoketmek yerine, bu toprak sahiplerini merkeze aşamalı olarak dahil ettiler, bunda da Osmanlı'nın geleneksel taktiği olan farklı grupları birbirine karşı kullanma stratejisi izlendi. Müslüman toprak sahiplerinin gücünü azaltmak için merkez Hıristiyan toplumun yerel liderlerine, yani kocabaşı ve çorbacılara, yeni yasal düzenlemelerle ek yetkiler tanıdı. Çorbacıların gücü bu dönemde arttı ve Hıristiyan köylü ve devlet arasında tek ve en önemli aracı haline geldiler. Bu iki şekilde oldu: Birincisi kocabaşı, çorbacı ve knezler Tanzimat sonrası kurulan yerel meclislere Hıristiyan toplumunun temsilcileri olarak seçildiler. Meclis azalarının seçimi bölgelerin yetişkin erkek nüfusunun tümünün katılımıyla oluyordu, ancak bu seçim prosedüründe aslında çok aşamalı bir sistem uygulanıyordu. Hıristiyan toplumunun itibar sahiplerinden adaylar gösteriliyor ve bu adaylar arasından oylamayla temsilci seçiliyordu. Aday seçimini yapan yerel yöneticiler önceden iyi ilişkiler kurdukları yerel nüfuz sahiplerini aday seçiyorlar ve diğer güç sahiplerini dışlıyorlardı.[8] Böylece yerel meclisler kimi Hıristiyan güçleri ön plana çıkarırken, diğerlerini eleyerek aslında çorbacıların gücünü artırıyordu. Meclislerde görev alan çorbacılar yerel yönetimde sınırlı da olsa söz sahibi oldular ve Hıristiyan köylü üzerindeki güçlerini artırdılar. Ancak yerel meclislerde yeralmaları onları aynı zamanda yarı devlet görevlisi yapıyor ve yasal sorumluluklarını artırıyordu. Merkez Hıristiyan toplumunun önde gelenlerini yönetime dahil ederek onları devlete entegre etmeyi amaçlıyordu.

Hıristiyan nüfuz sahiplerinin güçlerini artıran ikinci mekanizma çorbacıların bölgelerindeki yönetici konumunun resmî olarak tanınmasıydı. 1852'de devlet kocabaşı, çorbacı ve knezlerin statüsünün kaza müdürüyle aynı seviyede olduğunu belirten bir kanun yayınladı.[9] Böylece daha önce sadece vergi toplayan Hıristiyan nüfuz sahiplerinin resmî ve idarî görevlerini de üstlenmiş oluyorlardı. Burada Tanzimat döneminde devlet idaresinin tipik bir özelliği haline gelen kurumsal ikilik tekrar karşımıza çıkıyor. Hem kaza müdürü hem de Hıristiyan cemaat önderlerine aynı idarî görevler verilmişti. Siyasi kurumların bu ikiliği

8 Shaw (1970). Aynı durumun Anadolu'da da geçerli olduğunu Çadırcı'nın (1991) çalışmasından öğreniyoruz.

9 Şentürk'ün (1992) çalışmasında verilen bu belge Başbakanlık arşivi, B.E.O. BI, no. 62/24'te yer almaktadır.

daha önce de belirttiğim gibi her zaman olumsuz sonuç vermez. Örneğin II. Abdülhamid döneminde Bağdad demiryolunun yapımında da benzer bir mekanizma kullanılmış ve demiryolu başarıyla tamamlanmıştı. Gelgelelim kurumların bu ikiliği Bulgaristan'da pek başarılı olamadı. Bunun nedenlerinden birisi çorbacıların devlet nezdinde statülerinin yükselmesiyle birlikte köylü üzerinde güçlerinin artmasıydı. Çorbacılara verilen yasal sorumluluklar onların bölgelerindeki gayrimüslim ahaliyle olan ilişkilerini kuvvetlendirmiş ve aracı konumlarını pekiştirmiştir.

Yeni idarî sorumluluklar alan çorbacılar, ağır vergi yükü altında ezilen Hıristiyan köylünün şikâyetlerini ilettikleri en önemli merci haline geldiler. Hıristiyan köylü, şikâyetlerini iki senede bir değişen ve Müslüman olan yerel yöneticilere değil, önceden tanıdığı ve yörenin yerlisi olan çorbacılara iletmeyi tercih ediyordu. Böylece Hıristiyan köylü ve merkezî devlet arasında en önemli aracı konumuna gelen çorbacılar, Tanzimat döneminde önemli ekonomik ve politik güç kazandılar. Avrupa devletleriyle kurulan ticari ilişkiler de çorbacıların servetlerinin artmasına katkıda bulundu. Aslında bu dönemde Hıristiyan köylünün şikâyetleri azalmadı. Çorbacılara uymaktan başka alternatif bulamayan köylü, fazla vergi ödemeye ve çorbacıların angarya hizmetlerini yapmaya zorlanıyordu (Todorov, 1985; Crampton, 1981).

Hıristiyan köylünün artan şikâyetleri ve çorbacıların gittikçe otonom yöneticiler haline dönüşmesi devleti telaşlandırdı. 1856 Bulgar ayaklanmasının bastırılmasından sonra Midhad Paşa Tırnova'ya gönderildi ve Tırnova eyalet meclisinde Midhad Paşa'nın denetimi altında çorbacıların statüsünü değiştiren yeni bir hukuki düzenleme yapıldı. Bu yeni düzenlemeye göre çorbacıların görev süresi bir seneye indirildi ve erkek ahali tarafından seçilmeleri şart koşuldu. Bir senelik görevini tamamlayan çorbacı bu göreve yeniden seçilebilmek için iki sene beklemek zorundaydı. Çorbacıların devletin koyduğu vergiler dışında vergi toplaması ve köylüleri angarya hizmetlerinde çalıştırmaları da yasaklandı. Çorbacıların seçimle iş başına gelmesi demokratik bir yöntem olarak görülebilir. Bu demokratikleşme yolunda bir adım gibi görülse de, devlet görev süresini kısıtlayıp, köylünün çorbacı seçimine katılmasını sağlamakla, çorbacıların merkez ve yerel ahali tarafından denetlenmesini amaçlamaktaydı. Fakat beklenenin aksine, seçim mekanizması çorbacı ve köylüler arasındaki ilişkileri güçlendirdi ve patronaj ilişkilerinin kullanımıyla çorbacılar kendilerinin veya yakın çevrelerindeki kişilerin seçimleri kazanmasını sağladılar. 19. yüzyıl Balkanlarının politik ve ekonomik ortamına bakıldığında Hıristiyan köylü ve nüfuz sahipleri arasındaki bağın kuvvetlenmesinin Osmanlı Devleti aleyhine çalıştığı hemen anlaşılabilir. Güçlenen milliyetçilik akımlarından doğrudan etkilenen Avrupa'daki Bulgar diasporasının Bulgaristan'daki nüfuz sahipleriyle kuvvetli bağları vardı ve bu nüfuz sahiplerinin kitlelerle seçim mekanizması sayesinde artan ilişkileri Bulgar milliyetçiliğinin ve bağımsızlık fikirlerinin geniş bir tabana yayılmasını

kolaylaştırdı. Ne yazık ki, bu seçim sisteminin nasıl çalıştığı ve ne gibi sonuçlar doğurduğu hakkında detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu dönemde, özellikle Midhad Paşa'nın Tuna Vilayeti valiliği döneminde (1864-1868), Bulgaristan'da kisa vadeli bir asayiş ortamı kurulmuştur. Ancak uzun vadede çorbacıların Hıristiyan köylüyle kuvvetlenen ilişkileri Tanzimat'ın sonunda Bulgaristan'ın özerkliğini kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Şimdi kısaca Midhad Paşa'nın valiliği döneminde uygulanan politikalar üzerinde duralım.

1864-68 arası Tuna vilayetinde uygulanan reformlar merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi olamayan stratejilerin bir bileşimidir. Devlet bir yandan Hıristiyan ve Müslüman nüfusu kaynaştırmak ve bir Osmanlı ulus devleti yaratmak istiyordu. Diğer yandan da bireyler yerine dinî cemaatlerle ilişki kurmak şeklindeki geleneksel stratejisinden vazgeçmiyor, çiftlik sahibi Müslüman beylerin nüfuzunu kırmak amacıyla Hıristiyan köylü ve devlet arasındaki aracıların gücünü artırmak gibi adem-i merkeziyetçi stratejiler kullanıyordu. Farklı sosyal grupları birbirine karşı kullanarak bir bütün olarak toplumsal grupların devlet karşısındaki konumunu zayıflatmak istiyordu. Millet sisteminin kaldırılması Osmanlı'nın ulus devleti kurma ve farklı dinsel ve etnik grupları kaynaştırma politikasının bir örneğidir. Osmanlı vatandaşlığı kavramını yerleştirebilmek için devlet, orduda ve eğitim sisteminde farklı dinî grupları kaynaştırmak amacıyla bütün vatandaşlara eşitlik ilkesini getirmiştir (Safrastjan, 1988). Bu amaçla 1839 fermanıyla birlikte, İmparatorluğun kuruluşundan beri askere alınmayan gayrimüslimlere askerlik yapma hakkı tanınmıştır. Bu düzenlemenin ideolojik boyutu belliydi. Askerlik görevi tüm vatandaşların yapması gereken bir sorumluluk olarak görülüyor ve vatandaşlık kavramı Osmanlı'da ilk defa ortaya çıkıyordu. Ancak bu girişim başarılı olamadı çünkü hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler buna karşı çıktılar. Tuna vilayetinde gayrimüslimler hiç bir zaman askere alınmadılar. Gayrimüslimler topraklarını ve işlerini bırakıp uzun yıllar süren askerlik hizmeti yapmaya niyetli değillerdi. Müslümanlar da gayrimüslimlerin askere alınmasına karşı çıkıyor ve gayrimüslimlerin silahlanmasını büyük bir tehlike olarak görüyordu. En sonunda devlet Tanzimat öncesine benzer bir uygulamaya gitmek zorunda kaldı ve gayrimüslimlerden askerlik görevinden hariç tutulmaları karşılığında ek vergi alınması yoluna gidildi.

Tanzimat döneminde eğitim sisteminde yapılan değişiklikler de farklı dinsel grupları birbirleriyle kaynaştırmayı hedefliyordu. Tanzimat öncesinde eğitim, her dinsel grubun kendine ait okullarında dinsel usûllere göre yapılmaktaydı. Tuna vilayetinin kuruluşuyla Müslüman ve gayrimüslim erkek öğrenciler için ilk öğretim sonrasında karma orta öğretim kurumları (rüşdiye ve idadiler) kuruldu. Bu okulların en ünlülerinden biri Rusçuk idadisiydi ve bu okulun müfredatında ilgi çeken bir nokta Bulgarcanın okutulmamasıydı. Midhad Paşa'ya göre Türkçe, Bulgar çocuklarının geleceğini garanti edecek ve bu sayede Sultan'a ve kendi vatandaşlarına hizmet edebileceklerdi (Safrastjan, 1988:43). Midhad

Paşa ilk öğretimin birleştirilmesini sağlamak için Müslüman ve gayrimüslim öğrencilerin karma ilk mekteplerde okumalarını istiyordu. Ancak bu girişimi hem Müslümanlardan hem de gayrimüslimlerden şiddetli tepkiler alınca vazgeçmek zorunda kaldı. Eğitim ve ordunun yanısıra, Tanzimat döneminde hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri içeren bir zaptiye teşkilatı da kuruldu ancak bu güvenlik birimindeki Hıristiyanların sayısı oldukça azdı (Safrastjan, 1988:44).

Eğitim, ordu ve zaptiye teşkilatlarında görülen bu değişiklikler devletin merkezileştirme çabasına örnek teşkil eder. Ancak Tanzimat, çorbacıları yerel meclislere atayarak veya seçerek ve çorbacılara artan yetkiler tanıyarak merkezileşme sürecinde yerel nüfuz sahiplerine de yer vermiştir. Din ve etnik grup ayrımı yapmaksızın eşitlik ilkesinin uygulandığını Avrupa devletlerine göstermek için bu reformlar gerekliydi. Ancak bunun da ötesinde Osmanlı, Müslüman toprak sahiplerinin gücünü azaltmak ve gayrimüslimlerin kontrolünü ve sadakatini sağlamak amacıyla bu politikaları merkezileşmenin gerekli bir parçası sayıyordu. Ne yazık ki reformlardan beklenen sonuçlar alınamadı. Çorbacıların artan gücü ve seçimle iş başına gelmeleri çorbacılar ve Hıristiyan köylüyü birbirine bağlıyor ve milliyetçilik ve bağımsızlık fikirlerinin gelişmesi için uygun bir zemin hazırlıyordu. Nitekim çorbacıların bağımsızlık sürecinde önemli rol oynadıklarını ve hatta ulusal lider konumuna geldiklerini görmekteyiz. Çorbacıların Bulgaristan'ın bağımsızlık sürecinde oynadıkları rolü inceleyen çalışmalar hâlâ yapılmayı beklemektedir, ancak çorbacıların Sırbistan devletinin kuruluşu ve Makedonya'nın Yunanlaşmasında oynadıkları benzer roller üzerine detaylı çalışmalar vardır.[10] Bu çalışmalardan çorbacıların devlet ve köylü arasındaki aracı konumundan yararlanarak ve taraftarlarına çeşitli kazanımlar sağlayarak ve toplumun değişik kesimleriyle evlilik bağları kurarak ülkelerinde milliyetçi ideolojinin taşıyıcıları haline geldikleri görülmektedir. Ancak Tanzimat dönemi boyunca çorbacıların ekonomik ve politik çıkarları nedeniyle Osmanlı Devletine sadık kalarak güçlerini artırmaya çalıştıklarını da belirtmek gerekir. Yerel meclislere giren çorbacılar ikili oynuyorlardı. Bir yandan güçlerini artırmak amacıyla Tanzimat'ı destekliyorlar, diğer yandan da Sırbistan, Romanya ve Odessa'da yaşayan Bulgar diasporalarıyla olan ticari ilişkileri sonucu tanıştıkları milliyetçi düşüncelere sempati duyuyorlardı. Çorbacıların eğitim amacıyla Avrupa'ya ve Rusya'ya gönderilen erkek çocukları oralardaki milliyetçi örgütlerle temas kurdular. Ülkelerine rahip, öğretmen veya tüccar olarak dönen bu çocuklar Bulgaristan burjuvazisinin ve entelijansiyasının çekirdeğini oluşturacaklar ve bağımsızlık hareketinin liderleri konumuna geleceklerdir. Bağımsızlığın kazanılmasında dış güçlerin desteği kadar Tanzimat döneminde güçlenen çorbacı ve köy-

10 Bu konudaki çalışmalara örnek olarak Sahara (1994) ve Karakasidou (1996) verilebilir.

lü ilişkilerinin de payı vardır. Millî hareketin lideri haline gelen çorbacılar, patronaj ilişkilerini kullanarak fikirlerini köylülere yayma ve desteklerini kazanma imkanı bulabilmişlerdir.

Bulgaristan ve Arap eyaletlerinde Tanzimat'ın doğurduğu sonuçların karşılaştırılması: Neden Bulgaristan'da merkezî kontrol sağlanamadı?

Tanzimat döneminin ortak mekanizmalarının Balkanlar, Arap eyaletleri ve Anadolu'da uygulandığını görüyoruz: eski elitlerin yeni idarî kadrolara dahil edilmeleri, nüfuz sahiplerinin yerel meclislere atanması ve enformel ilişkilerin kullanımı. Ancak bu ortak politikalar bölgelerin ekonomik, politik ve sosyal yapılarına bağlı olarak farklı sonuçlar verdi. Bu bölümde reformların merkezî kontrolü sağlamadaki başarı ve başarısızlık nedenlerini anlamak için Arap eyaletleri ve Bulgaristan'daki reformların bir karşılaştırmasını yapacağım. Merkeze olan coğrafi ve politik yakınlığı nedeniyle Anadolu bu karşılaştırmanın dışında bırakılacaktır.

Arap eyaletlerine göre coğrafi bakımdan İstanbul'a çok daha yakın olan Bulgaristan, Tanzimat dönemi sonunda özerkliğini kazandı. Merkezî kontrolü sağlama ve devlet gelirlerini artırma açısından Tanzimat'ın Arap eyaletlerinde Bulgaristan'dan daha başarılı olduğu söylenebilir. Suriye, Filistin ve Lübnan gibi Arap ülkelerinin çoğu I. Dünya Savaşına kadar Osmanlı egemenliğinde kaldılar. Bunda elbetteki bölgelerin jeopolitik konumları rol oynamıştı. Bulgaristan Balkanlar'da, Osmanlı'nın Yunanistan ve Sırbistan gibi iki komşusuyla sınır oluşturuyordu ve Avrupa devletlerinin gayrimüslimlerin haklarını koruma adı altında içişlerine karışmaya çalıştığı bir bölgeydi. Ayrıca ekonomik olarak gelişmiş ve dünya pazarlarına mal ve hammadde ihraç eden önemli bir merkez konumundaydı. Diğer ülkelerde yaşayan Bulgar diasporasının da milliyetçi görüşlerin yayılmasında ne kadar önemli olduğunu unutmamak gerekir. Arap eyaletleri de Avrupalı devletlerin üzerine planlar yaptığı bölgelerdi ancak uluslararası denge politikaları gereği Arap topraklarıyla ilgili planlar Bulgaristan kadar önem kazanmamıştı. Bu şartlar altında Bulgaristan'da merkezî kontrolü sağlamanın zor bir iş olduğunu belirtmek gerekir. Ancak sırf dış etkenler Tanzimat'ın farklı sonuçlarını anlamaya yetmez. Bu geniş siyasi ve ekonomik konjonktür içinde uygulanan reformlar Bulgaristan ve Arap eyaletlerinde devlet ve toplum grupları arasında farklı çatışma ve uzlaşma olanakları sundu. Bunlar da Tanzimat'ın merkezî kontrolü sağlamasında veya sağlayamamasında önemli birer etken oluşturdular.

Tanzimat'ın Bulgaristan ve Arap eyaletlerindeki uygulamalarına bakarsak devlet ve köylü arasındaki aracı konumundaki yerel güçleri merkeze entegre etmek için benzer yöntemlerin uygulandığını görürüz. Nüfuz sahipleri yerel yönetimde oluşturulan kadrolara atanarak ya da yerel meclislere seçim veya atamayla katılarak merkezî devletin bir parçası haline getirilmeye çalışıldı. Ancak

yerel nüfuz sahiplerinin yerel bürokrasideki kadrolara atanmaları incelenince, Arap eyaletleri ve Bulgaristan arasında önemli bir farklılık görülür. Yerlilerin kendi bölgelerine müdür olarak atanmalarını yasaklayan kanun hem Balkanlar'da hem de Arap eyaletlerinde yürürlükteydi, ancak Arap topraklarında yerel güçlerin merkeze entegrasyonunu sağlayacak ek bir mekanizma daha vardı: Müslüman elit tarafından kurulan vakıflar. 19. yüzyılda özellikle Arap eyaletlerinde vakıflar güçlü ailelerin servetini ve siyasi konumunu kuvvetlendirmişti. Vakıfları kuran bu nüfuzlu ailelerin fertleri kurdukları vakıflara mütevelli olarak atanıyor ve vakıf yönetimiyle birlikte bölgenin yönetiminde de söz sahibi oluyordu. Vakıflar sayesinde bölge hakkında bilgili bu mütevelliler Tanzimat'la birlikte kurulan yeni bürokrasinin taşradaki kadroları için en nitelikli adaylardı. Örneğin Şam'da vakıf sahibi ailelerin vali, müdür veya kadı, naib gibi görevlere atanarak devlet görevlisi konumuna geldiğini görüyoruz.[11] Vakıflar sayesinde özellikle kadı, müftü gibi makamlara gelen bu aile fertleri zamanla ulema sınıfından diğer bürokratik kadrolara geçmişlerdir. Tanzimat döneminde ulemanın önemli bir kısmı yeni bürokratik kadrolara atanma umuduyla reformlara destek vermiştir (Kushner, 1994). Nablus üzerine çalışmasında Yazbak, Nablus'ta servet sahibi ailelerin yönetimde devletin önemli görevlerine getirildiğini söylemektedir (Yazbak, 1997). Kimi güçlü aileler Tanzimat döneminde önemlerini yitirdikleri halde nüfuz sahibi aileler özellikle de ulema kadrolarına mensup olanları lider konumlarını Nablus'taki Osmanlı rejiminin sonuna kadar korumuşlardır. Vakıflardaki ve ilmiyyedeki konumlarını kullanarak, bu aileler yeni bürokratik kadrolarda önemli görevlere atanmışlar ve Nablus'ta politik elitin bir parçası haline gelmişlerdir.

Yerel güçlerin merkeze entegrasyonu Arap eyaletlerinde Bulgaristan'dan daha başarılıydı denilebilir. Her ne kadar benzer politikalar her iki bölgede uygulandıysa da farklı dinî ve etnik kompozisyonlara sahip olmaları Arap eyaletleri ve Bulgaristan'da Tanzimat'ın farklı sonuçlar vermesine yol açtı. Arap eyaletlerinde gayrimüslimlerin sayısı Bulgaristan'a göre daha azdı ve İslâm içinde de farklı mezhepler olmasına rağmen Arap topraklarındaki devlet ve köylü arasındaki aracı, çoğunlukla Arap ve Sünni olan güçlü ailelerdi. Vakıf kurma ve bu vakıflar sayesinde ilmiyye kadrolarına yani devlet görevine geçebilme sadece Müslümanlara tanınan bir ayrıcalıktı. Tanzimat boyunca da bu yerel aile mensupları yeni bürokratik kadrolara atanarak onların reformlara sadakati sağlanabilmişti. Güçlü çorbacıların Bulgaristan'da vakıf yoluyla doğrudan devlet memuriyetine dahil edilmesi mümkün değildi. Gerçi Tanzimat'tan sonra gayrimüslimlerin devlet görevlerine atanmaları önündeki engeller kaldırılmıştı. İstanbul'da özellikle Hariciye nezaretinde değişik dönemlerde önemli sayıda Rum, Ermeni ve Musevinin çalıştığını biliyoruz (Findley, 1989). Ancak taşradaki gayrimüslimle-

---

11 Roded (1981). Benzer bir uygulamanın örneğini Mısır'da görüyoruz: Winter (1985).

rin ne sıklıkla devlet memuriyetine geçtiği hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip değiliz. Sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Ermenilerin yerel yönetimde önemli görevlere atandığını biliyoruz (Krikorian, 1977). Bulgaristan'da ise üst düzey yöneticiler Müslümanlardan seçilmeye devam etmiştir. Ayrıca gayrimüslim grupların kalabalığı Hıristiyan aracıların devlete tam entegrasyonunu engellemiştir. Tanzimat millet sistemini kaldırıp, eşitlik ve vatandaşlık kavramını getirmişti ama Osmanlı'nın yüzyıllardır getirdiği gelenekler zaten ekonomik zorluklar çeken devletin reformları uygulamasını engellemekteydi. Osmanlı, vatandaşlık kavramını yerleştirmeye çalışırken bireyleri tanımak yerine yerel aracıları kullanarak dinî cemaatlerle ilişki kurmaya devam etti. Tanzimat döneminde Hıristiyan köylünün devletle aracısı olan çorbacıların statüsü resmen tanındı ve bunlar birer devlet görevlisi haline geldiler. Ancak bu resmî görevleri aracı konumlarının resmen tanınmasından öte bir şey değildi. Tanzimat'la birlikte yerel bürokraside oluşan yeni görevlere atanmadılar. Devletin görevlisi ama yerel bürokrasiden ayrı, onunla kaynaşmayan bir grup olarak varoldular. Bu nedenle gerçek anlamda devlete entegre olamadıklarını ve sadece aracı konumlarını resmileştirdiklerini söylemek mümkündür. Tanzimat'la birlikte kaza müdürleriyle aynı konuma yükselmeleri de çorbacıların üzerinde hiçbir devlet denetim mekanizmasının olmamasına yolaçtı. Tanzimat'la birlikte Arap eyaletlerinde yerel nüfuz sahibi aileler devletin bürokratik kadrolarına daha başarılı bir şekilde dahil edilirken, Bulgaristan'da çorbacılar yerel bürokrasiden ayrı ama güçlü ve merkezin tam kontrol edemediği bir grup haline geldiler. Tanzimat, millet sistemini yıkıp, vatandaşlık ilkesini hayata geçirmek üzere başlatılmıştı, ama Bulgaristan'da Hıristiyan aracıların gücünün artmasına yol açtı. Hıristiyan köylüyle çorbacıların artan ilişkileri ve yerel karar verme mekanizmalarının kurulması, uzun dönemde Bulgaristan'ın merkezî kontrolden uzaklaşmasına katkıda bulundu ve nihayetinde 1878'de Bulgaristan'a özerk bir statü tanındı.

Bulgaristan örneğinden çıkan sonuçlar

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıldaki merkezileşme süreci, içinde merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi çok çeşitli unsurları barındıran karmaşık bir süreçtir. Devletin merkezileştirme çabasında dış faktörler kadar iç dinamikler de önemli bir rol oynar. Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti girdiği uzun süreli savaşlar, Avrupa devletlerinin baskısı ve dünya ekonomisine entegrasyon gibi dış faktörlerce etkilenmiş ve reform programını uygulamaya koyma gereği koymuştur. Ancak, devletin iç dinamikleri, devlet ve toplumsal gruplar arasındaki iktidar mücadeleleri bu reform programının şeklini ve geleceğini tayin etmiştir. Örneğin, millet sisteminin dağılması ve farklı dinsel ve etnik cemaatlerin kaynaştırılması girişimi devlet ve toplumsal gruplar arasında yeni çatışma zeminleri ortaya çıkarmıştır.

Devletin merkezileştirme sürecinde iç dinamiklere önem vermesi, merkezî devlet ve toplumsal gruplar arasındaki ilişkileri yeniden düşünmemizi gerektirir. Batı Avrupa tarihinden yola çıkan klasik devlet teorilerinde, devlet ve toplumsal gruplar arasında kesin belirlenmiş sınırlar vardır. Devlet zor kullanarak toplumsal kontrolü sağlamaya veya çeşitli toplumsal gruplarla uzlaşarak meşruluğunu artırmaya çalışır. Böyle bir modelde devlet de, toplumsal gruplar da sınırları belli ve amaçları iktidar mücadelesinde güçlerini artırmak olan bilinçli aktörler olarak karşımıza çıkarlar (Evans, Rueschemeyer, Skocpol, 1985). Oysa ki devlet de, toplumsal gruplar da tarihî bir süreç içinde şekillenirler ve kesin belirlenmiş sınırlara sahip değildirler.[12] Devlet ve toplumsal gruplar arasındaki etkileşimler her ikisi için de dönüştürücüdür. Hem merkezî devlet hem de toplumsal gruplar bu etkileşim sonucunda yeniden tanımlanırlar (Migdal, Kohli ve Shue, 1994). Tanzimat döneminde merkezî devlet toplumsal grupları yönetime dahil ederek meşruluğunu artırma ve sosyal kontrolü sağlama yoluna gitmiştir. Bu amaçla Osmanlı'nın bir çok bölgesinde ve Bulgaristan'da eski elit kadroları yeni idarî kurumlarına dahil etmiş, yerel nüfuz sahiplerine meclislerde yer vermiş ve yerel güçlerle enformel ilişkilerini kullanmıştır.

Tanzimat reformlarını bütün eski geleneklerin bir anda yokedilmesi ve tamamen yeniden yapılanma olarak görmemek gerekir. En radikal, tepeden inmeci reform programları bile ülkelerinin kendi iç koşullarını gözardı ettiğinde başarılı olamaz. Devlet, tarihî bağlamda gelişen bir kurumdur. En yeni idare yöntemleri bile yerel düzeyde uygulanmaya başlandıklarında varolan idarî mirastan, eski yönetim geleneklerinden etkilenirler. İşte Osmanlı Devleti de Tanzimatı uyguladığında millet sistemini kaldırmayı ve vatandaşlık ilkesini getirmeyi hedeflemiş, ama bunu yaparken idarî mirasının etkisinden kurtulamayarak bireyler yerine, dinî cemaatlerle iş görmeye devam etmiştir. Eski geleneği olan farklı sosyal grupları birbirine karşı kullanarak, toplumsal grupların devlet karşısındaki gücünü kırmaya yönelmiştir. Bulgaristan'da Müslüman toprak sahiplerinin gücünü kırmak amaçıyla, Hıristiyan aracı grupların, yani çorbacıların gücünü artırmıştır. Ancak varolan ekonomik ve siyasi durumda gelişen devlet ve toplum grupları arasındaki ilişkiler bu kontrol girişimini boşa çıkardı. Tanzimat Hıristiyan çorbacılara ek yetkiler vermiş ve seçimle iş başına gelmelerini şart koşmuştu. Seçim mekanizması ve patronaj ilişkilerinin de kullanımıyla çorbacılar ve Hıristiyan köylü arasındaki bağlar kuvvetlendi ve bu, 19. yüzyılın kaotik orta-

---

12 Kurumların gelişiminde idarî miraslarına ve tarihsel bağlama önem veren ve düz gelişim sürecini reddeden "yeni-kurumsalcı" yaklaşım son yıllarda literatürde önemli bir yer edinmiştir. Bu yaklaşımın teorik çerçevesi DiMaggio ve Powell (1992), Dobbin (1994), Fligstein ve Freeland (1995), Tilly'nin (1998) çalışmalarında detaylıca incelenmiştir. Devletin oluşumunda iç ve dış dinamiklerin etkileşimi sonucu meydana gelen farklı merkezileşme olasılıklarına ve idarî mirasın bu olasılıklar üzerindeki etkisine önem veren bu yaklaşımın, çok çeşitli devletlere uygulanışını içeren çalışmalara örnek olarak Barkey (1994), Ikegami (1995), Mamdani (1996) ve Tilly (1998) verilebilir.

mında milliyetçi fikirlerin yayılmasını kolaylaştırdı. Tanzimat devletin merkezî denetimini artırmayı planlamıştı, ama siyasi ve ekonomik ortamda devlet ile toplumsal gruplar ve toplumsal grupların kendi aralarında gelişen ilişkiler sonucu Bulgaristan'da merkezî kontrolü sağlayamadı. Tanzimat'ın Bulgaristan'daki merkezileştirme girişimi, siyasi ve ekonomik konjonktür bağlamında oluşan devlet ve toplumsal gruplar arasındaki etkileşimin incelenmesiyle anlaşılabilir. Burada ana hatları çizilen bu karmaşık süreç geniş bir çalışma konusudur ve Tanzimat reformlarının imparatorluğun değişik bölgelerindeki uygulamalarının detaylı çalışılması ve karşılaştırılmasıyla anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Arşivi, B.E.O. Sadaret Evrakı, Umum Vilayat Kısmı, no, 131/87, 144/68, 154/14, 246/18.

Başbakanlık Arşivi, B.E.O. Ayniyat Defterleri, no. 397.

Kitap ve Makaleler

Akarlı, E. (1988) "Provincial Power Magnates in Ottoman Bilad Al-Sham and Egypt, 1740-1840", *La Vie Sociale dans les Provinces Arabes a L'epoque Ottoman* içinde, (der.) Abdeljelil Temimi, Publications du Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, Laghouan.

Akarlı, E. (1993) *The Long Peace, Ottoman Lebanon, 1861-1920*, University of California Press, Berkeley.

Aydın, M. (1996) *Osmanlı Devletinden Üçüncü Bulgar Çarlığına*, Kitabevi, İstanbul.

Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Black, C.E. (1943) *The Establishment of Constitutional Government in Bulgaria*, Princeton University Press, New York.

Çadırcı, M. (1989) Türkiye'de Kaza Yönetimi', *Belleten* LIII, 53 (206) ss. 237-257.

Çadırcı, M. (1991) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Crampton, R.J. (1981) "Bulgarian Society in the early 19th Century", *Balkan Society in the Age of Greek Independence* içinde (der.) R. Clogg, Mac Millan Press, Londra ss. 157-204.

Dimaggio, P, Powell, W. (der.) (1991) *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago University Press, Chicago.

Dobbin, F. (1994) "Cultural Models of Organization: The Social Construction of Rational Organizing Principles", *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives* içinde (der.) D. Crane, Basil Blackwell, ss. 117-143.

Evans, P.E., Rueschemeyer, D. , Skocpol, T. (1985) *Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fairbanks, C.H. (1987) "Bureaucratic Politics in the Soviet Union and in the Ottoman Empire", Comparative Strategy, 6 (3), ss. 339-68.

Findley, C.V. (1989) *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, New Jersey.

Fligstein, N., Freeland, R. (1995) "Theoretical and Comparative Perspectives on Corporate Organization", *Annual Review of Sociology*, 21, ss. 339-68.

İnalcık, H. (1992) *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Eren Yayınları, İstanbul.

Ikegami, E. (1995) *The Taming of Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Harvard University Press.

Karakasidou, A.N. (1997) *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*, The University of Chicago Press, Chicago.

Keyder, Ç. (1997) "The Ottoman Empire", *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-building in the Soviet Union, Russian, Ottoman and Habsburg Empires* içinde, (der.) K. Barkey ve M. VonHagen, Westview.

Krikorian, M.K. (1977) *Armenians in the Service of Ottoman Empire, 1860-1908*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Kushner, D. (1994) "Career Patterns among Ulema in the Late 19th and Early 20th Century", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Landau, J. (1983) "Bulgarian Studies on the Ottoman Empire and Turkey", *Middle Eastern Studies*, 19 (1), ss. 119-125.

Levy, A. (1971) "The Officer Corps in Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39", *IJMES*, 2, ss. 21-39.

Mamdani, M. (1996) *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, New Jersey.

Mardin, Ş. (1989) "Religion, Ideology and Consciousness in the Ottoman Empire at the end of 19th Century", *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said-i Nursi* içinde, SUNY Press, ss. 103-146.

Mazdrakova-Cavdarova, O. (1996) "The Political Struggle of the Bulgarian People for Legitimate Representation", *Etudes Balkaniques*, 1, ss. 58-79.

Mc Gowan, B. (1981) *Economic Life in the Ottoman Empire: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge.

Migdal, J., Kohli, A., Shue, V. (der.) (1994) *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ortaylı, İ. (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul.

Pinson, M. (2975) "Ottoman Bulgaria in the First Tanzimat Period: The Revolts in Nish (1841) and Vidin (1850)", *Middle Eastern Studies*, 11, ss. 103-146.

Quataert, D. (1994) "The Age of Reforms, 1812-1914", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, (der.) H. İnalcık ve D. Quataert, Cambridge University Press, Cambridge.

Roded, R. (1981) "The Waqf and Social Elite of Aleppo in the 18th and 19th Centuries", The Institute for Advanced Studies, The Hebrew University'de düzenlenen *Economic Aspects of the Muslim Waqf* sempozyumunda sunum.

Safrastjan, R. (1988) "Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reforms in the 19th Century: Ideology and Policy I", *Etudes Balkaniques*, 4, ss. 72-86.

Safrastjan, R. (1989) "Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reforms in the 19th Century: Ideology and Policy II", *Etudes Balkaniques*, 1, ss. 34-44.

Sahara, T. (1994) "Patron-Client Networks and the State-Making in Early 19th Century Serbia", *Etudes Balkaniques*, 4, ss. 57-65.

Shaw, S. (1970) "The Central Legislative Councils in the 19th Century Ottoman Reform Movement before 1876", *IJMES*, 1, ss. 51-84.

Shaw, S. (1992) "Local Administrations in the Tanzimat," *150. Yılında Tanzimat* içinde, (der.) D. Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara.

Stonianovich, T. (1960) "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *Journal of Economic History*, XV, ss. 34-313.

Sugar, P. F. (1977) *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, University of Washington Press, Seattle ve Londra.

Şentürk, H. (1992) *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi (1850-1875)*, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara.

Tilly, C. (1998) *Durable Inequality*, University of California Press, Berkeley.

Tilly, C. (1998) "Coercion, Capital and Connection", Basılmamış çalışma, Columbia University.

Todorov, N. (1998) *Society, the City and Industry in the Balkans, 15th-19th Centuries*, Variorum Collected Studies.

Winter, M. (1985) "The Ashraf and Niqabat Al-Ashraf in Egypt in Ottoman and Modern Times", *Asian and African Studies*, 19, ss. 17-41.

Yazbak, M. (1997) "Nabulsi Ulema in the Late Ottoman Period, 1864-1914", *IJMES*, 29 (1), ss. 71-91.

Bulgaria in the Tanzimat period: State building in the Ottoman Empire (1839-1878)

This paper examines the changes in the relations between the central state and the societal groups in Bulgaria during the Tanzimat reform period which aimed to modernize and centralize Ottoman administration. Existing studies explain this reform process by macro-structural dynamics such as the European pressure, loss of wars and fiscal crises without paying enough attention to the interactions between the state and societal groups. The macro-structural dynamics provide a general context, in which the state-society relations take place. However, modern state-building does not follow only one path of development through centralization and rationalization of the system.The central state grows out of a historical environment that includes different alliances, negotiations, and conflicts among different societal groups and the state in their response to internal conditions and external developments in the international arena. State-society relations are mutually transformative; previous interaction patterns between the state and societal groups can put limits on the further formation of the state and society.

During the Tanzimat reform period, the Ottoman state did not completely eliminate legacies of the empire. Rather, the central state incorporated old political elite and old administrative practices into its new administration by using several mechanisms: the appointment of old political elite into new bureaucratic cadres, the inclusion of local power holders in the provincial councils, and the use of informal networks in the relationships between the central state and provinces.

The use of these three mechanisms formed the basic structures of a central administration and modern bureaucracy in Bulgaria during the reform period. But, this also promoted autonomous decision-making at the local level when the center incorporated local intermediaries, which in turn contributed to the dissolution of the Ottoman rule in Bulgaria in the long run. The old practice of dealing with religious communities instead of individuals continued during the Tanzimat period. The reforms increased the power of Christian intermediaries when the center attempted to decrease the power of Muslim landlords in Bulgaria. The status of Corbacis was raised to an equal status with the local gover-

nors, and they became responsible for the administration of Christian peasantry. The institutionalization of the election of these intermediaries also strengthened the ties between the Christian intermediaries and the peasantry, and provided the first mechanisms for autonomous decision making at the local level, which contributed independence movement in the socio-economic conditions of the 19th century. Although reforms tried to centralize administration by maintaining social control and increasing tax revenues, they could not integrate Bulgaria to the central state as a result of specific configurations of state-society relations that were constrained by general socio-economic conditions.

Taşranın Osmanlı-Türk siyasal hayatına etkisi bir açıklama modeli*

*Cenk Reyhan***

Osmanlı Devleti'nin siyasal hayatına dair yapılan tartışmalarda hakim görüş merkezin bürokratlar aracılığı ile çevre üzerinde dikey/tebâ ya da yatay/mekan alanda mutlak hakimiyet kurması, buna karşılık çevrenin bu hakimiyete karşı kendini örgütleyebilecek Batılı-liberal anlamda bir yerel yönetim geleneğine sahip olmamasıdır. Şarkiyatçılarca Doğu despotizmi olarak da ifade edilen bu görüşe göre,[1] Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyıldan itibaren gelişen laik-modernleşme hareketlerinin özelliği de, esas olarak, merkezdeki iktidar seçkinlerinin, tebâdan bağımsız olarak geliştirdikleri "merkezî değer sistemi"[2] diyebileceğimiz

---

(*) Bu incelemenin taslağını okuyup uzmanlık bilgilerini benimle paylaşan ve önemli açıklamalarda bulunan tarihçi Prof. Dr. Özer Ergenç ve siyaset bilimci Doç. Dr. Birgül Ayman Güler'e teşekkür ederim. Elbette ki incelemedeki yaklaşım modeli, bütün riskleriyle birlikte yazara ait olup, zikredilen kişileri bağlamaz.

(**) Ankara Üniversitesi, D.T.C.F., Tarih Bölümü.

1 Batı Avrupa ve Osmanlı yerel yönetim geleneğinin liberal tarih görüşüne göre algılanışının problemlerine dair bkz.Güler, 1993: 88-96. Güler burada yerel yönetim geleneğiyle ilgili araştırmaların Osmanlı Devleti'nin kendi özgün tarihi içinde algılanarak değil de; Türkiye'de "eksik" addedilen Batı tipi kurumları aramak üzere yapılmasının ortaya çıkardığı tarihî sapmalara değinmekte; bundan başka, Osmanlı ve Türkiye hakkında sistem analizi yapılırken tepeden inmeci/dikteciliği vurgulayan liberal tarih görüşüne cevapla, Avrupa'da da "monarşilerin tasfiye edemediği altı yüzyıllık geleneğin Fransa'da 1789 Devrimi, İngiltere'de 1832 Reformu ile yukarıdan aşağıya tasfiye edildiği ve çağdaş anlamda yerel yönetime Avrupa'da da ancak 1880'li yıllarda ulaşıldığı"nı vurgulamaktadır. Daha teferruatlı bilgi için bkz. Güler, 1998. Liberal tarih anlayışının Batı Avrupa tarihinin idealize edilmiş modeli karşısında, Batı-dışı tarihin "eksiklikler", "olmamışlıklar" tarihi olarak algılanmasının problemlerine, ekonomi-politik bakımdan eleştirel bir yaklaşım için krş.İnan, 1998a: 1-13.

2 Burada bahsedilen"merkezî değer sistemi","kültürel hegemonya", "egemen/sınıf bloku", "devletin baskı aygıtı", "devletin ideolojik aygıtları", "ideoloji", kavramlarını sırasıyla E. Shils, A. Gramsci, L. Altusser ve K. Mannheim'in formülleştirdikleri anlamda kullandık. Bu kavramlar hakkında genel bilgi için bkz. Bottomore, 1990; Burke, 1994; Saybaşılı, 1985.

bir "üst kültür"ü tepeden inmeci bir tarzda çevreye dayatmasıdır. Çevre ise bu dayatmaya karşı kendi yarattığı "çevre değer sistemi" diyebileceğimiz bir "alt kültür" ile direnmektedir. İktidar seçkinlerinin yapay olarak geliştirdikleri bu "elit kültürü"nün toplumda kendiliğinden var olan "halk kültürü" ile uyuşmaması sonucunda çevreden merkeze karşı şiddetli tepki oluşmaktadır. Tepkinin maddî görünüşü, modernleşme dönemi boyunca görülen Patrona Halil, Kabakçı Mustafa, 31-Mart Vakası, Şeyh Said İsyanı vb. gibi ayaklanmalar ya da Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası vb. gibi gelenekçi-muhalif siyasal örgütlenmeler şeklindedir.

Kendi içinde tutarlı bir bütünlükle açıklanan bu önermenin cevaplaması gereken önemli sorular vardır :

Eğer merkezdeki laik-modernist iktidar seçkinleri çevredeki laik olmayan-gelenekçi "toplumsal kültür"den kopuk bir "elit kültür"ü oluşturup bunu topluma dikte ediyorsa, bu kültürü oluşturup yürüten modernist padişahlar ve siyasal iktidar seçkinleri tüm modernleşme ve değişme süreci boyunca, toplumun kolektif bilincinde siyasal iktidar olmak meşruiyetlerini nasıl devam ettirdiler? Tersini düşünürsek; iktidar seçkinlerinin yapay olarak oluşturduğu bu elit kültürü toplumun kültürü tarafından yoğun bir tepki ve dışlanma ile karşılaşmıyor idiyse, modernleşme dönemi boyunca görülen gelenekçi görünümdeki ayaklanmalar nasıl yorumlanmalıdır?

Üst ve alt kültür değerleri ile merkez ve çevre ilişkileri arasında birincide bir mutabakat ikincide bir çatışma ön plandadır. Her iki yaklaşımın da toplumu açıklamakta yararlı olabilecek bir tarih yorumu ve açıklama modeli olduğunu bu kısa incelememizin sınırları ölçüsünde göz önünde bulundurduk.

Cevaplanması gereken ikinci sorun metodolojik yaklaşımla ilgilidir:

Liberal tarih yorumunun merkez-çevre ilişkisine verdiği anlam; merkezin aracı sınıfların ve sivil toplumun gelişmesine izin vermeyen tahakkümcü bir siyasal hayat alanı olmasının aksine, çevrenin özgürlükçü bir sivil hayat alanı olmasıdır. Bu ön-kabulden dolayıdır ki; merkezileşme ile mahallî idarelerin aynı döneme, Tanzimat'a rastlaması Osmanlı siyasal tarihinin bir paradoksu olarak yorumlanmıştır.[3] Aynı anlayışla, çevrenin yerine kullanılan kenar kavramından ise, merkez-kenar ilişkilerinde mücadele hele etkileşim bir yana, emredici ve baskıcı bir tarzda tamamen merkeze bağımlı kılınan bir siyasal-toplumsal yapı kastedilmektedir. Buna göre merkez-çevre ilişkisi dışlama ve mücadeleye dayanan bir etki-tepki halinde iken, merkez-kenar ilişkisi etki-tepkisizliğe dönüşmektedir. Bu tarih yorumunun taşıdığı diğer bir önemli sorun ise merkezin dev-

---

3 Ortaylı, 1984: 29. Ortaylı kitabının II. Bölümünde "merkeziyetçilik çağında yerel yönetimlerin gelişmesi" diye bir başlık koyarak "bu başlık paradoksal bir durumu anlatmaya yeter mi bilemiyoruz ama Türkiye'de yerel yönetim geleneği merkeziyetçilikle yaşıttır" diyerek dikkatimizi merkezileşme ile yerel yönetimin Osmanlı'da aynı dönemde gelişmesinin çelişikliğine yöneltmektedir. Bunun bir çelişki olmadığına dair krş. Güler, 1998: 67-68.

let ya da bürokrasiyi, çevrenin ve kenarın toplum ya da halkı temsil etmesi ve birbirlerini dışlamalarıdır.[4] Sanki bunlar birbirlerini çok homojen/türdeş/sınıfsız, karşılarındakileri ise ortak ideolojik bakış ile öteki olarak algılıyorlarmış gibi. Halbuki, mesela merkezde ilmiyye, seyfiyye ve kalemiyye bürolarından oluşan egemen yönetici sınıfın kendi içinde bir mücadele olamaz mı? Ya da taşrada egemen yönetici sınıf, eşraf ve âyan ile merkezdeki bürokratların sınıfsal talepleri herhangi bir an ve yerde örtüşemez mi? Ayrıca merkez veya çevrede yönetilen sınıf reaya, merkez-çevre yönetici sınıflarından hangisine yanaşacak ya da tepki gösterecektir ve bu tavırlarda coğrafî-hukukî merkez-çevre ilişkisi mi yoksa sınıfsal çıkarlar mı belirleyici olacaktır?

Liberalizmin tarihi yorumlamanın yöntem ve modellerinden biri olduğunu kabul etsek de, incelememizde aşağıdaki yöntem, kavram ve tanımlar kabul edilmiştir:

1- Merkezle çevrenin liberal yorumda çokça vurgulanan çatışma ve birbirleriyle zıtlaşma ilişkisinden daha ziyade, acaba aralarında bir mutabakat ve etkileşme de olamaz mı sorusuna cevap aranmaktadır.

2- Tepkici ve dışlayıcı "çevre" ya da tamamen etkisiz ve edilgen "kenar" kavramı yerine merkezin bir uzantısı ve onu etkileme gücüne sahip "taşra" kavramı Osmanlı siyasal hayatını açıklayabilecek temel kavram olarak kabul edilmektedir.

3- Merkez-çevre ve kenar ilişkileri[5] liberal anlayışın coğrafî-hukukî kavrayışından uzaklaşarak toplumsal bir niteliğe dönüştürülmekte ve bununla bağlantılı olarak siyasal "elit"/rükn-erkân kavramının yerine, sosyo-ekonomik temelli "sınıf"[6] kavramını kullanmak tercih edilmektedir.

4- Taşradaki egemen sınıf "eşraf ve âyan"dan sadece bölge ileri gelenleri değil merkez bürokratlarının uzantıları taşra bürokratları da kastedilmektedir. Buna göre "eşraf ve âyan"[7] kavramından merkez ile taşra arasında, köken olarak tür-

---

4 Böyle bir karşıtlaştırma için bibliyografyamızdaki makalelere ek olarak; siyasal-toplumsal gelişme ve değişmeyi merkezde elitlerin aldıkları emredici ve baskıcı kararların topluma uygulanması şeklinde bir yorum için bkz. Heper. 1974: 1-31. Ayrıca bu yorumu, şeriat-özel hukuk-halk uleması kesitinin (ki buna halk kümesi demektedir), devlet-bürokrasi-merkez kümesi ile çatışmasını vurgulayan bir zıtlaştırma formülüyle karşılaştırmak için bkz. Mardin, 1991: 18-29. Merkez-çevre ya da bürokrat-toplum vb. tarzında bir dışlama/zıtlaştırmadan farklı olarak bizimle az-çok aynı paralelde bir bakış için krş. İnan, 1991: 15-45. Ve 1998b: 59-81. Yine bizim "merkez-taşra mutabakatı" olarak geliştirdiğimiz modele benzer bir yaklaşımı, Barkey de "pazarlıkçı devlet" olarak formülleştirilmektedir. Barkey, 1999: 248. Bu incelemesinde Barkey, Osmanlı bürokratik yapısının, devlet-toplum ilişkilerinin karşılıklı koruma ve sadakate dayalı olduğu; pazarlık aracılığı ile rekabetten ziyade merkezle bütünleşmeye dayalı bir devlet modeli oluşturduğu tezini işlemektedir. Bunlara ek olarak, ekonomik bakımdan "liberal modelin piyasa toplumunun vazgeçilmez bir öğesi olarak tanımladığı devlet-toplum ayrışmasına" karşı bir görüş için bkz. İnan, 1998a: 1-13.

5 Bkz. Dipnot 8.

6 Bkz. Dipnot 16.

7 Ayrıca şunu da eklemeliyiz ki, eşraf ve âyan devletin aygıtlarından olmaları dolayısıyla seçkinci, giriştikleri ekonomik faaliyetler dolayısıyla sınıfçı tabir edilen sosyolojik kategoriye dahil edilebilir.

deş olmayan yerel egemen bir sınıf ifade edilmektedir.

5- Yer yer kullandığımız ve birbirlerini tamamen dışlamayan/reddetmeyen "üst kültür" kavramından "başat kültür" ya da "egemen kültür"; "alt kültür" kavramından ise "ast kültür" ya da "tâbi kültür" anlaşılabilir. Buna karşılık, liberal tarih görüşünde birbirlerini dışlayıcı anlamlar yüklenen "seçkin kültürü" ve "halk/kitle/toplum kültürü" şeklinde bir karşıtlaştırma/zıtlaştırma tercih edilmemektedir.

Her model denemesi gibi bizim geliştirmeğe çalıştığımız modelin de, her şeyden önce genel, belki yüzeysel ve basitleştirici hatta reddedilebilir olduğunu kabul etmekle beraber; ele aldığımız konuya bakış açısına dair geliştirilebilecek ya da değiştirilebilecek bir genel taslak olabileceği kanaatindeyiz.

Kavramsal çerçeve

Bir siyasal-toplumsal sistem, bir yandan siyasal iktidara hakim olan egemen yöneticiler tarafından kontrol edildiği için, diğer yandan bu sistemin işleyişine toplumun gösterdiği rızadan dolayı merkeziyetçidir. Bu demektir ki, siyasal iktidarda bulunanlar hiçbir siyasal-toplumsal yapıda egemenliklerini sadece zora başvurarak/dikteci tarzda yürütemez. Bir yandan egemen sınıf, hükümet, bürokrasi, ordu, hapishane vb. gibi "devletin baskı aygıtı" vasıtası ile egemenliklerini meşrulaştırıp sürdürürken, diğer yandan tâbi/bî-egemen sınıf, okul, dinî ve meslekî örgütlenmeler, aile vb. gibi "devletin ideolojik aygıtları" vb. aracılığı ile aldıkları eğitim ya da giriştikleri toplumsal ilişkiler sonucu sistemin işleyişi konusunda ikna edilir. Böylece toplumun kolektif bilincinde siyasal ve toplumsal yapının egemen sınıfın hayat görüşü ile algılanması sağlanır. O halde burada karşılaşılan problem, merkezin yarattığı bu "kültürel hegemonya"ya karşı taşranın göstereceği davranışın tamamen ya da kısmî bir "direniş"mi yoksa "mutabakat"mı olacağını çözümlemek olmalıdır. Devletin baskı aygıtının hiç olmazsa son durumda zora başvurduğunu, buna karşı devletin ideolojik aygıtlarının ikna işlevi gördüğünü de belirtmeliyiz.

Osmanlı Devleti'nde merkez-taşra ilişkileri[8]

Hayatın her alanında teokratik-merkeziyetçi bir monarşik devlet kurmayı amaçlayan Osmanlı Devleti'nde bu anlayışın ideolojik yansıması taşradan kendine gelebilecek herhangi bir muhalif hareketin gelişimini düzenin/nizam-ı alemin bozulacağı düşüncesi ile engellemektedir. Bu anlayışla şekillenen klasik dönem (1300-1600) siyasal anlayışının en dikkat çekici niteliği, siyasal iktidarı-

8 Osmanlı Devleti'nde merkez ile taşra arasındaki ilişkiler için bkz. İnalcık, 1977: 27-52; Kunt, 1978; Yücel, 1974: 657- 708. Osmanlı arşiv belgelerine göre yazılan bu araştırmalarla karşılaştırmak için daha ziyade teorik şu incelemelere bkz. Heper, 1980: 36-65; Mardin, 1991: 30-66.

nın kaynağı ilahî olan padişahın (halife/zillullah-i fi'l-alem=tanrının yeryüzündeki gölgesi), toplumun genel iradesi/amme vicdanı ve ortak yararını sağladığı şeklindeki siyasal düşünceye bağlı olarak, kul statüsündeki bürokratları (rical-i devlet) aracılığı ile bireysel ve kamusal ilişkilerde mutlak hakim olmasıdır. Modernleşme öncesi olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde merkezdeki yönetici egemen sınıfın ürettiği "kültürel hegemonya" kendi üst kültürünü kanunname, tımar, ihtisab vb. gibi devletin baskı aygıtı ve medrese, lonca, cami, aile vb. gibi eğitsel, meslekî, dinsel, toplumsal vb. devletin ideolojik aygıtları vasıtası ile taşraya yayıyor ve bu suretle merkez ile taşra, yöneten egemen sınıf askerî ile yönetilen bî-egemen reaya arasında siyasal yapının işleyişi konusunda bir mutabakat kurmaya çalışıyordu. Bu kurumsal yapı "organik aydın"lar grubu[9] olarak niteleyebileceğimiz eşraf ve âyan görünümünde ete-kemiğe bürünmektedir. Siyasal padişah/şahlar şahı unvanına dinsel halife makamını da ekleyen Osmanlı hükümdar tipini de buna eklemeliyiz.

Devlet idealize ettiği merkeziyetçi yapıyı yatay/mekan örgütlenmede taşraya hakim olabilmek için "tımar sistemi", dikey/sınıfsal örgütlenmede tebâaya/üreticiye hakim olabilmek için "kul sistemi" uygulamaları ile kurmaya çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki, sipahinin en önemli görevlerinden biri, reayanın sınıfsal konumunu ve bulunduğu bölgeyi değiştirmesine engel olmaktır. Belgelerde şu ifade sık-sık geçmektedir:

> "Ve reaya taifesi mutasarrıf olsa göçürüp yine yerine götürmek, cem eylemek Kanun-ı kadimdir. Amma on beş yıldan berü bir yere mütemekkin ola göçürmek memnudır. Ve bir şehirde reaya neslinden bir kimesne on yıl dahi ziyade mutavattın olsa amma bu hususa reaya defterinde mukayyed olmasa anın emsali kimesneler raiyyet olmaz şehr halkına ilhak olunur ve dahi şehr halkından yine şehr sınırından çiftlik tasarruf itseler bi't-tamam çiftden ve nim çiftden ne mikdar tasarruf ederlerse resmin vireler."(I. Selim Kanunnameleri: Haz:Yücel ve Pulaha;1995: 40).[10]

---

9 Osmanlı Devleti'nde siyasal sistemin kendini meşrulaştırmak işlevini gören ve yönetenler koalisyonu ile diğer sınıflarınkini uzlaştıran ulemanın "organik aydınlar" grubu olarak nitelenebileceğine dair bkz. İnan,1998b: 63. Bu görüşün bizimle çelişen yönü yoktur. Zira, sistemin kendini taşrada meşrulaştırma girişimine yönelik olarak geliştirdiğimiz eşraf ve âyan tanımlaması ulemanın yerel temsilcilerini de zaten kendi bünyesinde taşımaktadır.

10 Bundan sonra I. Selim Kanunnameleri. Ayrıca bu konuda teferruatlı bilgi için bkz. Barkan, 1980: 805-872. Adaletnamelere göre göç etmiş reayayı yerine getirmek için sancakbeyi ve kadılardan şu önlemleri almaları istenmektedir: Evvela yerine gidip reayanın göç etmesinin sebebi soruşturulacak, şikâyetlerinin bey, kadı, subaşı, sipahi, amil, voyvoda, haraççı ve koyun bakıcılardan hangisinden olduğu araştırılacak. Sonra şikâyet konuları tespit olunup, kaç kişinin göç ettiği, defterde kimin üzerine raiyyet yazıldığı ve ne zamandan beri gittiği tespit olunacak, şimdi nerede oturuyorsa oraya gidilecek, göçleri on yılı geçmemiş olanlar göç ettirilip defter-i cedid de (en son tahrir defterinde) nereye yazılmışlarsa tekrar oraya yerleştirilecektir. İnalcık,1967: 86. Esasen Osmanlı adaletname geleneğine göre, göçlerin sebebi, askerî sınıfın taşra temsilcilerinden şeri ve örfi hukuka göre hüküm vermek yetkisi bulunan kadıların ve bedenî cezaları uygulama otoritesine sahip beylerbeyi ve sancakbeylerinin, Osmanlı Devlet felsefesinde hükümdarın kendisine emanet edildiği kabul edilen reaya'ya (vedâyi'-i halefi'l-kibriya) adaleti götürememiş olmasındadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, sipahi; barış zamanında elindeki tımar beratıyla herhangi bir köyden belirli şahısların öşür, değirmen vb. gibi vergilerin tahsili ile mükelleftir. Buna karşılık savaş zamanında bütün masrafları kendine ait olmak üzere tam teçhizatlı adamları ile sefere katılmak gibi ağır malî külfet altına girmiştir. Bundan dolayıdır ki, sipahi, köy ahalisinin kendi keyif ve arzularına göre üretim faaliyetlerini azaltmasına ve çiftliğini bırakıp başka bir işle meşgul olmak için köyünü terk etmesine engel olmak zorundadır. Nitekim, 1540 tarihli adaletnameden anlaşıldığına göre (İnalcık,1967: 86), köylülerin öngörülen mekânlarını terkedip başka yerlere gitmeleri sonucunda nice köyler ve yerler "hâlî harâb kalmış" ve bu suretle, Osmanlı Devleti için en önemli kaygıyı oluşturan bir unsur olarak, hem tımar sahiplerinin gelirleri azalmış, hem de devlet hazinesi gelir kaynağından mahrum olmuştur. Reayanın çiftini terk etmesi durumunda ödemek zorunda olduğu "çift bozan vergisi" bu anlayışın yansımasıdır. Dikkat edilecek husus, bu anlayış ve uygulamanın istisnası olmayan çok katı bir tutum olmamasıdır. Şöyle ki; devletin öngörmesinin aksine çiftini terkedip bir yerde 10 yıldan fazla bir süre yerleşmesi ve o bölgede reaya defterine kayd olup reaya mükellefiyetlerini yerine getirmesi halinde, sipahinin, ilgili kişi üzerinde, onu geri getirmek gibi bir yaptırım gücünün yasak olmasıdır. Zira devlet için asıl olan, reayanın üretimi ve vergi ödeme yükümlülüklerini yerine getirmesidir.

Osmanlı Padişahı kanun üzere üretimi yürüten ve vergi veren reayanın her an nerede ve hangi işle meşgul olduğunu bilmek istemektedir. Fakat idealize edilen merkeziyetçi devlet yapısını ne derecede kurabilmiştir? Bu soruya verilecek doğru cevap Türkiye'nin siyasal tarihinin temel sorunudur.

Dikkat edilmesi gereken çok önemli husus, Osmanlı Devleti'nin hegemonik olarak kendini böyle merkeziyetçi tanımlamasına "zıt" bir şekilde, uygulamada padişahın merkeziyetçilik girişimlerinin taşradaki Evrenozlular, Mihallular, Turahanlular gibi soylu yerel egemen ailelerin ya da Şeyh Bedreddin (öl: 1420), Molla Lütfi (öl: 1494), Molla Kabız (öl: 1527) gibi resmî ideoloji/din muhalifi din alimleri ve yandaşlarının karşı tepkisini çekmesi, merkezde ise merkeziyetçiliğin aşırılıklarının ilmiyye, seyfiyye ve kalemiyyeden oluşan bürokrasi tarafından dengelenmesidir. Konuyu ana hatları ile açıklayalım:

Osmanlı Devleti'nde merkezî rical-i devletin ast-üst sıralanışı şöyledir:

> "evvela vüzera, onlardan sonra kadı askerler, ondan sonra defterdarlar ve defterdardan aşağı yeniçeri ağası" gelir. (Fatih Sultan Mehmed Kanunnamesi: Neşr. Arif Bey Mehmed, 1330;10).[11]

Hükümdar adına ilgili herhangi bir iş için tuğra-yı şerif ile hüküm buyurmak yetkisi de yine bu makamlara aittir. Fatih Kanunnamesi'nde belirtildiği gibi :

---

11 (Bundan sonra Fatih Kanunnamesi .)

> "Umur-ı aleme müteallik ahkam vezir-i azam buyrultusı ile yazıla ve malıma müteallik olan ahkamı defterdarım buyrultusı ile yazalar ve şer-i şerif üzere dava hükmünü kadı askerim buyrultusı ile yazalar" (Fatih Kanunnamesi:16).

Bu ifadelere göre diyebiliriz ki Osmanlı Devleti, merkezî idaresinde yürütme, maliye ve yargı alanlarında kelimenin Osmanlıcası[12] ile bir tefrik-i vezaif/görevler ayırımı uygulamaya çalışmış ve bu üç memuriyetin birbirlerine karşı üstünlük kurmalarını engellemek istemiştir.

Osmanlı Devleti merkezdekine benzer şekilde dengeli bir örgütlenmeyi taşrada da kurmaya çalışmıştır.[13] Taşrada, padişahın yürütme kuvvetini temsil eden beyin (beylerbeyi, sancak beyi ve diğer zaimler) bulunduğu askerî-idarî birim olan eyalet ve sancak ile başında yargı kuvvetini temsil eden kadının bulunduğu kazaî-idarî birim olan kazadan oluşan bir örgütlenme kurmuştur. Bey'in, kadı hükmü olmadan hiç kimseyi cezalandıramaması ile dengeli olarak, hükümlerinde bağımsız ve doğrudan padişaha bağlı olan kadı, bey'in kuvveti olmadan hükmünü uygulatamaz. Buna göre, Osmanlı Devleti'nde askerî ve kazaî-idarî birimlere ayrılan taşrada da ehl-i ilm/kadı-kaza ile ehl-i örf/bey-eyalet arasında bir görevler ayırımı uygulaması vardır. Nitekim I. Selim Kanunnamelerinde de sürekli "kazı/kadı marifeti" ile "sipahi marifeti"nden ayrı ayrı bahsedilmektedir:

> "[Reaya] sipahi marifetiyle ziraat eyleye (...) ve kazı marifeti olmadan kimesne ve ehl-i örf taifesi habs idüb incidmeyeler (s.150) (...) sipahiler (..) şer ve kanuna muhalif iş itdürmeyeler (s.83)"

Bu anlayışın kentteki yansımasında ise; ihtisab kanunnamesine göre, üretim yapmayan esnafa karşı, piyasayı düzenlemekle görevli olan muhtesibin yetkisi şöyledir:

> "muhtesib hakkından gele ve derzüleri tehid ideler (..) ve illâ siyaset ideler (...) [fakat yine] (...) kazı marifetiyle hakkından geline (s.63). Eger muhtesib ehl-i bazar ile biriküb eksik vireni gözlemez ise kazı muhkem hakkından gelüb eksik vireni dahi tedip ide (s.60)."

Şayet kadı da muhtesibi kanunda belirtildiği şekilde denetlemez ise, bu kez acilen ferman-ı padişahî gereğince üzerine çavuşlar gönderilüb bî-lâ aman katl olunacak ve bu ceza diğer kadılara ibret olacaktır.

---

12 İncelememizde kullandığımız sosyolojik kavramların bizce Osmanlıca karşılığı için bkz. Devellioğlu, 1993.

13 Taşra egemenleri hakkında bkz. Ergenç, 1981: 1265-1274. Ve 1986: 87-96; Kunt, 1995: 27-42. ve 1977: 47-64; Tekeli, 1980: 36-65; Yücel, 1977: 495-506. Özellikle örneklerde bu eserlerden yararlandık. Ayrıca bahsedilen konu hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Keyder ve Tabak (der.) 1998. Bunlara ek olarak dinî muhalefet hakkında bkz. Ocak, 1998. Bu eserin ön çalışması niteliğinde bkz. Ocak, 1994.

Taşrada merkeziyetçiliği sağlamaya yönelik tımar sisteminin uygulanmasına (salyanesiz eyalet) karşılık, bu sistem dışında "salyaneli eyaletler"in de olması, adem-i merkezileştirici/tevsi-i mezuniyyetci bir özellik taşımaktadır. Şöyle ki; 1527-1528 malî yılında Osmanlı Devleti'nin merkeze yakın Avrupa topraklarından toplanan gelirin %23,16'sı, Anadolu topraklarından % 19,75'i iltizam usulü ile toplanmıştır. Merkezden çok uzak, taşra bölgesi, Mısır topraklarında bu oran % 80'dir (Barkan'dan aktaran Çizakça, 1999: 124). Bir önemli özellik de yurtluk, ocaklık olarak ırsî sancak beylerinin yönetimine bırakılan "sancaklar" ve Doğu Anadolu'da aşiret beylerinin yönetimindeki "hükümet" adı verilen bölgelerin ya da selatin ve vüzera hasları ile vakıf topraklarının, "serbest dirlikler" olmaları dolayısıyla her birinin merkeze çok zayıf bağlılıklarıdır. Ayrıca, tımar sistemi dışında malî ve idarî işlem olan ve vergi gelirlerini toplayıp merkezi hazineye intikali işleminin iltizam yolu ile mültezime devredilmesi anlamına gelen "havale usulü" de özünde merkez-kaç bir özellik taşımaktadır. Zira, bu uygulama ile klasik dönemde idealize edilen görevler ayırımı belirsizleşmiş ve devletin merkezî otoritesini kurabilmek için uyguladığı yönetim zinciri birbirinden bağımsız halkalara dönüşerek, birçok malî ve idarî birimin hukukî sahibi ile fiilî sahibi farklılaşıp yetki ve egemenlik taşralı nüfusluların eline geçmiştir. O kadar ki, vali ve vezirin mütesellimden, sadrazam ve kadın sultanın voyvodasına, malikâne sahibinin mülteziminden, tımarlı sipahinin subaşına ya da zengin tüccarlar, eşrafın yaşlı ve güngörmüşleri, ulema, imam-hatib gibi din adamları ile tarikat şeyhleri ve şehirdeki mazul ve mütekaid askerilerden oluşmuş "eşraf ve âyan"a (ayan-ı memleket) (Ergenç,1986: 87-96) kadar en tepeden/merkezden en aşağısına/taşraya kadar yayılan yönetiminin her birim ve beldesinde asıl güç taşrada, diğer ifade ile taşra egemenlerindedir.

Bizzat Osmanlı belgelerine dayanarak belirtilmesi gereken önemli husus taşra egemenlerinin bölge sakinleri ile mutabakata dayalı bir diyalog halinde olmalarıdır:

> "ve zümresinin müstahakk ve gayret-şiârı ve cümlesinin bi'l-ittifak müstesavb-ı muhtarı olub (...) sancaklusının bi' l-ittifak rey" i (Trabzon Şeriyye Sicili, No: 1937: 70) ve "[ahali] kabul eder ise" ilgili göreve gelmekte ve bu görevleri süresinde"terk-i edeb edenleri tenbih ve tedip " (Ergenç, 1981;1273-4) etmek[14] gibi yetkileri bulunmaktadır.
>
> "Badü't-tenbih memnu olmayanlar" ve "taallül edenler" in ise "tazir", "teşhir", "zulm", "şikence", "habs" vb. gibi siyaset ile" hakkından gelinecektir". (I. Selim Kanunnameleri: muhtelif yerler)

Bu ifadelerden, bir yandan taşradaki egemen-yöneten/askerî ve bî-egemen-yönetilen/reayanın belde yönetiminde irade sahibi olduklarını, diğer yandan

14 Osmanlı resmî belgelerinde geçen, önce tenbihlemek, olmazsa edeplendirmek ifadeleri, "nush ile uslanmayanı etmeli tekdir, tekdir ile uslanmayanın hakkı kötektir" atasözü ile de örtüşmektedir.

merkezî örgütün yerel toplumun kabul ya da reddedişlerini dikkate aldığını görmekteyiz. Burada ayrıca eşraf ve âyanın "kültürel hegemonya"nın dışına çıkıldığı/terki edeb edildiği durumlarda reayaya önce tenbihde/öğütte-iknada- bulundukları fakat ikna olmayıp/edeblenmeyip bu kültüre karşı direnişlerini/tepkilerini sürdürdükleri son aşamada tedip ettikleri/hadlerini bildirdiklerini-baskı uyguladıklarını- görüyoruz. Demek oluyor ki, taşrada egemen sınıf eşraf ve âyanın, devletin ideolojik aygıtları ve devletin baskı aygıtı olmak üzere ikili bir rolü vardır.

Geçiş aşaması olarak adlandırabileceğimiz klasik ile modernleşme arasındaki bu dönemde (ortalama 1600 sonrası), Osmanlı Devleti'nin ideal tipinin bozulması gibi sebeplerle, merkez ile taşra arasında kurulan hassas denge ve mutabakat bozulmuştur. Bu gelişme, merkezdeki egemen yöneticilerin oluşturduğu "egemenler bloku"nun kimlik değiştirmesi ve taşrada tımar sistemi ve medrese eğitimi gibi devletin baskı aygıtı ve ideolojik aygıtlarının yarattığı "kültürel hegemonya"nın çözülmesine paralel olarak, siyasal sistemi değiştirmek için değil, aksine klasik dönemdeki "daire-i adalet"in bozulmasına bir tepki olarak çıkan "Celâlî İsyanları"[15] şeklinde kendini göstermiştir. Diyebiliriz ki, Celâlî İsyanları devlete ya da hanedana karşı bir zümre veya halk ayaklanması olmayıp, aslında XVI.yüzyılın başlarından itibaren ekonomik darlığın başlaması ve bunun bütün Türkiye üzerînde büyük karışıklık yaratması sonucunda, her sınıftan insanların birbirleriyle kanlı kavgaya tutuşmasından çıkan olaylardır (Akdağ, 1995: 14; Barkey, 1999: 58).

Bu aşamada bir başka soruna geliyoruz; merkez-taşra ilişkilerinde, Osmanlı Devleti'nin bünyesinde gizlice bulunan adem-i merkeziyetçi özellikler XVII. yüzyılda devletin klasik özelliklerinin çözülmesine paralel olarak açık seçik ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nin sınıf yapısı[16]

Toplumun bir organizma gibi görülüp herkesi hak ettiği toplumsal sınıfta bulunduğuna ve bu mevkinin dışına çıkmaması gerektiğine dair Eski Yunan (Platon), Yakındoğu (Nasırüddin Tusî) ve Orta Asya (Kutadgu Bilig) uygarlıklarına

---

15 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dirlik sahibi elitlerin, Batı Avrupalı elitlerin aksine, devlete karşı ciddi bir muhalefette bulunmadıkları ve 17. yüzyıl Osmanlı elitlerinin, yaşadıkları sıkıntılara, devlete isyan ederek, devletin ve toplumun mevcut yapısını tehdit ederek çare bulmaya kalkışmadıkları; tersine, devletin imtiyaz yapısıyla yeniden bütünleştirilmek için isyan ettiklerine dair krş. Barkey, 1999: 58. Yazara göre bu elitler Osmanlı hanedanını devirmek istemiyorlardı. Osmanlı elitleri devleti tehdit etmeye başladığında ise, toplumun yapısı da zaten değişmişti.

16 Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'da olduğu gibi piyasa koşullarında oluşan sınıf yapısı ve bilinci olmayıp devlet tarafından bahşedilen tabaka yapısı ve bilinci olduğu hakkında Weberyen görüşün Osmanlı'ya uygulanmasına örnek için bkz. Mardin, 1991: 64-100. Aynı şekilde Osmanlı'yı sınıfçı değil statücü bir toplum kategorisine dahil edip statü düzeninin, sınıf düzeninin zıddı olduğuna dair bir görüş için bkz. İnalcık, 1994: 5-26. Yukarıda bahsettiğimiz "elit-seçkin" kavramı-

ait dengeci toplum yaratma anlayışı, Osmanlı Devleti'nde de devam etmiştir. Organizmacı görüşün Osmanlı'daki yansımasına göre insan toplulukları da insan vücudu gibi dört organdan (erkan-ı erba'a) oluşur ki, her organın ayrı bir hayatî işlevi vardır. Toplumdaki sınıflar da dört ayrı sınıftan oluşur. 1-Ulema, kana 2-Asker, balgama 3-Tüccar, safraya 4-Reaya, sevdaya benzer. Nasıl ki kan, balgam, safra ve sevdanın dengeli olması sağlıklı vücut için gerekliyse ulema, asker, tüccar ve reaya sayısı da sağlıklı toplum için dengeli, gereğinden az ya da çok olmamalıdır.[17] Oluşturulan bu kültürel hegemonya, Osmanlı Devleti'nde kendini, "Daire-i Adalet" olarak ifade eden paternalist dünya görüşü ile meşrulaştırdı ve sürdürdü. Daire-i Adalet'e göre:

> "Saltanat-ı aliyyenin şevket ve kudreti asker ile, Ve askerin bekası hazine iledir. Ve hazinenin tahsili re'aya iledir.Ve re'ayanın bekası adl-ü dad iledir."[18]

Adalet (adl-ü dad) paternalist dünya görüşünün merkezinde yer alan bir kavramdır. Osmanlı padişahlarının zaman zaman devlet otoritesini temsil eden askerî sınıf üyelerinin, reayaya karşı bu otoritelerini kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan adaletnameler yayınlamaları ve kadının ilgili beyannameyi mahallerde ve cemaat pazaryerlerinde reayaya nidâ ve iz'ân ve tefhim ve i'lân ettirip (İnalcık,1967:88) (çağırıp, anlatıp ve bildirip, yayıp), reayadan bir kişi bunun kopyasını isterse bir kelimesin ketm eylemeyüb/gizlemeyip ücretsiz vermesi şartı, bu anlayışın yansımasıdır. Eşraf ve âyan devletin taşradaki baskı aygıtı ve ideolojik aygıtlarından olmalarına karşılık, oluşturulan kültürel hegemonyanın dışına çıkıp, kendileri suiistimalde bulunurlarsa;

> "Kadılar dibekte döğülüp helâk olub ve beylerbeyiler subaşıları ve ümenâ ve 'ummâl ve sayir zâbitlerdir, salb ve siyaset olunmak mukarrerdir. Mazhar-i eşedd-i 'ikâb ve sezâ-yi hakâret ve 'itâb okursız. Kendüye amân ve zamân vermeyüb tîğ-i hakâret ve seyf-i siyâset ile hakkından gelinmek mukarrerdir (İnalcık,1967:88).

---

nın Osmanlıca karşılığı belki "rükn-erkân" olurdu ki bizim incelememizin içeriğini tam olarak kapsayamayacağı düşüncesi ile bu kavramı seçmedik. Biz bu teorik farklılaştırmanın bilincinde olarak, Osmanlıca sınf (sınıf-esnaf) kelimesinin de varlığı dolayısıyla, sınıf tabirini tercih ettik. Osmanlıyı sınıf kavramına göre inceleyen toparlayıcı bilgi için bkz. Akşin, 1977: 31-40; İnalcık, 1990: 30-41.

17 Naima Tarihi, 1967:.39-40. Aynı görüş Osmanlı'da gelenekselci reformcularda sürekli tekrarlanır. Örnek olarak krş. Ayni Ali Efendi, 1964: 43. (Bundan sonra Ayni Ali Efendi). Ayrıca bkz Kitab-ı Müstetab : 1998: Giriş.

18 Koçu Bey Risalesi, 1994: 65.Günümüz Türkçesine göre: "Padişahın gücü asker ile, askerin beslenmesi hazine ile, hazinenin zenginliği reaya ile, reayanın refahı adalet ile adalet ise Padişah/Devlet ile (Padişahın gücü... böyle devam eder.) sağlanır. Osmanlı paternalist görüşü hakkında bkz. İnan:1998b: 60-61.

Taşrada egemen sınıf üyelerinin herhangi bir suiistimalleri veya keyfilikleri durumunda, reaya, şikâyetleri için hakem durumundaki kadıya, hatta mahallî çözüm yollarının tıkanması halinde, doğrudan doğruya bir nevi temyiz mahkemesi özelliği taşıyan divan-ı hümayun'a bile müracaat edebilmektedir (Emecen, 1998:73-81; Barkey, 1999: 107-108). Bu uygulamanın Osmanlı siyasal sistemine kolektif karşı-eylemleri azalttığı/yokettiği sonucunu çıkarabiliriz. Reayanın taşra egemeni eşraf ve âyanı şikâyet[19] edebilerek devletten adalet talep edebilmesi, devletin de adaletnameler yayınlayıp bu talebe karşılık vermesi, reayanın, adalet ve nizam ilkelerine göre işleyen paternalist kültürel hegemonyayı benimsemesi anlamına gelmektedir. Devlet reayaya adalet götürerek, hem onun gözünde kendi siyasal iktidar meşruiyetini (İnalcık,1967:49; İnan, 1998b:61), hem de merkez ile taşra arasında mutabakata dayalı diyaloğu canlı tutmak istemektedir. Siyasal-toplumsal sistemin kalımlılığı üzerine oluşturulan "daire-i adaleti"n dışına çıkıldığı taktirde devlet yönetiminin ve toplumun dengesi şaşar, ahengi bozulur ve Osmanlı anlayışı ile ifade edersek, adaletsizlik olur. Padişahın devlet, ordu, hazine ve toplumun merkezine yerleştirildiği ve adalet ilkesinin din ve kavim ayırımı gözetmeksizin bütün tebâaya uygulanmasını kabul eden evrenselci ve merkezî devletçi bu siyasal tasarımda devletin güçsüzleşmesi ile daire-i devletin işlememesi arasında bağlantı kurulmaktadır. Nitekim XVII. yüzyıldaki bütün reform layihalarında ortalama şu düşünce işlenmektedir:

> "Eskiden reaya sipahiye mahsus bütün haklardan men edilmişti (...) Halbuki şimdi (...) kapıkulu olunca adalet kalmadı" (Ayni Ali Efendi, 43).

Buna göre; devletin daire-i adaletçiliğine karşılık ideal Osmanlı insanı, bulunduğu toplumsal sınıfta sabit, siyasal sisteme ve hükümdara/ulü'l-emre mutlak itaatkâr ve vergisini ödeyip üretimi aksatmayan kişidir. Aksi durum hegemonik krize işaret etmektedir.

Toplumu meşguliyetlerine, dini inançlarına (dünyayı müslim/darü'l-islam ya da gayrimüslim/darü'l-harp olmasına) vb. göre çeşitli kompartımanlara ayırarak algılayan Osmanlı Devleti'nde sınıf yapısı da iki üst başlığa ayrılır: Saltanat beratı ile padişahın kendisine dinî veya idarî yetki tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülkî memurlar ve ulemayı kapsayan yöneten *"askerî sınıf"* ile ver-

---

19 Mahkemelerde görülen davaların sadece sayısına bakarak, köylünün mahkemeyi, kazaya yolculuk yapmak ya da dava için ücret ödemek pahasına, toprak tasarrufu sisteminin keyfiliklerinden korunmak için sığınabileceği başlıca kapı olarak algıladığını görüyoruz. Buna karşılık, mesela Fransa'da yargıcın yerel derebeyi tarafından atandığı ve buna paralel olarak köylüye bağımsız bir şikâyet alanı tanınmadığı/kısıtlandığı göz önüne alınırsa, bu durumun köylülerin siyasal sisteme karşı kolektif karşı-eylemi teşvik ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Barkey, 1999: 107-108. Osmanlı'daki durum sistem karşıtı kolektif bir eylem değil, köylülerin kendi aralarında veya yerel egemenlerle sürtüşmelerine dayalı bireysel ve yerel şikâyetlerdir. Aynntılı çözümleme için bkz. Barkey, 1999: 105-110.

gi ödeyip idareye hiçbir şekilde katılamayan ve geçimlerini tarım ve sanayi alanında üretim yapmak veya ticaretle uğraşmak suretiyle temin eden bütün Müslüman ve gayrimüslim tebâadan oluşan yönetilen "*reaya sınıfı*". Osmanlı algılayışı ile çelişmeyecek derecede birbirinden özenle ayrılmış bu iki sınıftan reaya arasında sadece sınırlarda fiilen savaşçılar ve medresede muntazam tahsil gördükten sonra sultanın beraatını elde edebilenler, askeri sınıfa mensup olabilirler. XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın başlarında şehirde tacirler de askerî sınıfa geçmenin yollarını aramaktadır. Mesela Bursalı Bostan adlı bir kişinin ihtisab mukataasını iltizama alırken, kendisine dergâh-ı âlî çavuşluğu sadaka buyrulmasını ve mukataatı bıraktıktan sonra da çavuşluğun üzerinde sürekli kalmasını istemektedir. Bir başka mültezim ise mizan-ı harir mukataasını üzerine alırken dergâh-ı âlî cebeciliğinin de verilmesini istemiştir (Ergenç, Doç. Tezi: 261). Gerçi Ayni Ali Efendi'de dile gelen hoşnutsuzluk hegemonik krizin bir görünümüdür. Buna rağmen, padişah beratı sayesinde yönetilen bî-egemen reayadan, yöneten egemen askeriye doğru, reayanın başına devlet kuşu konması deyimi ile de açıklayabileceğimiz bir akışkanlık vardır. Modelimize göre, iki sınıf arasında aşağıdan yukarı doğru "toplumsal hareketliliğin" sistemin işleyişinde gizlice ve kısmen bulunabildiği, böylece mutabakatın da sağlanabileceği söylenebilir. Osmanlı belgeleri'nde ifade edildiği gibi :

> "[Padişah] beratiyle hasb-ı imamet ve emanet ve kitabet ve meşihat ve cibayet ve tevliyet ve sair bunların emsali cihat tasarruf idenler dahi askeridir ve Berat-ı Şerifimle togancı ve yavacı ve derbendci ve köprüçü ve ulakcı ve yakcı ve küreci ve ortakcı ve çeltükci ve tuzcu ve celeb ve bakırcı ve kazı naibleri ve şehir kethüdaları ve tekalif-i örfiyeden muaf olanlar dahi askeridir ve menasib tasarruf iden âyan-ı mülazim külliyen askeridir ve bu makule kimesneler fevt oldukda asıldan avarız hanesinde idi ve reaya taifesinden idi bi-berat çeltükci ve köprüci ol hidmet imam ve hatib ve katib ve mütevelli ve cabi ve togancı ve yavacı olmayanlar askeriye dahil değillerdir berat-ı şerifimle olmayub mücerred kazı hüccetiyle çeltük reislerine hidmet ve ırgatlık itmekle çeltükci olmazlar ve bir kimesne imam-hatib, kaim-makam olmayla onlar dahi askeriye dahil değillerdir ve mensuh olmağla tımarı virüldükten sonra cümlesi raiyyet olub sair reaya gibi üslub-ı sahih üzre her bir ise resm-i raiyyet takdir olunmuştur". (I. Selim Kanunnameleri: 77. Vurgular benim C.R.)

Askerî sınıf üyelerini ana hatlarıyla şu şekilde tarif edebiliriz:

I. Seyfiyye Sınıfı: Sadrazam, vezirler, beylerbeyi, sancak beyi gibi yüksek örfi görevliler ve ordu mensupları.

II. İlmiyye Sınıfı: Şeyhü'l-islam, kazasker ve müderrisler gibi ilmî görevliler.

III. Kalemiyye Sınıfı: Nişancı, reisü'l-küttab ve defterdar gibi büro işlerini gören aklâm ve muamelat görevlileri.

Her üç sınıfın taşradaki uzantıları da bu sınıflandırmaya dahildir.

Modelimize göre ifade edecek olursak, Osmanlı'da kültürel hegemonyayı yaratan devletin baskı aygıtı, son durumda zora başvurabilen (mesela beylerbeyi-

nin kolluk kuvveti) seyfiyye sınıfı ile hükümet işlerini yürüten (mesela nişancı ve büroları) kalemiyye sınıfları iken; devletin ideolojik aygıtları ideolojiyi toplu-ma yayıp onu ikna eden (mesela müderris) ilmiyye sınıfıdır.

Reaya sınıfı ise vergi mükellefiyetlerine göre, müslim-gayri müslim, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe gibi yine farklı ikili kompartımanlara ayrılmıştır.

Egemen blok içinde değişen siyasal iktidar etkinliği

Konumuz için önemli bir husus siyasal iktidar üzerinde egemen askeri sınıf üyelerinin dönem dönem değişen görünümleri ve etkinlik güçleridir.[20] Şöyle ki, Osmanlının kuruluş aşamasında, beylikten devlete geçişi sağlayacak teşkilatı kurmak problemi, siyasal iktidarda padişahın vekil-i mutlakı sadrazamlık ma-kamına ilmiyye sınıfından (ehl-i ilm=ilim ehli) kişilerin yükselmesini sağlamış-tır (% 54.54 kişi). Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi ve ilmiyyeden Çan-darlı Halil Paşayı sadrazamlıktan azli ile başlayan imparatorluk döneminde, devletin ilgisini darül-harbe karşı fethe çevirmesini takiben, aynı makama bu işi yürütebilecek bilgi ve ehliyete sahip seyfiyye sınıfından (ehl-i kılıç=kılıç ehli) ki-şiler yükselmiştir (%77.77 kişi). Devletin klasik ile modernleşmenin başlaması arasında kalan geçiş dönemindeki (ortalama 1656-1703) belirsizliğe paralel ola-rak, askeri sınıfın kendi içinde birinden diğerine geçişler başlamıştır (%37.05 ki-şi). Modernleşme döneminin getirdiği dışa açılma ve Batı'yı tanıma faaliyetleri, dış ilişkilerde bu işleri yürütebilecek, iç işlerde ise, bahsedilen merkez-taşra iliş-kilerinde oluşmaya başlayan yeni siyasal, malî, idarî...ilişki ve sınıfsal talepleri alınacak kararlar ve uygulanacak reformlarla yeniden yapılandıracak bir sınıfın, kalemiyyenin (ehl-i kalem=aklâm ve muamelat ehli), siyasal iktidar üzerindeki etkisini önceki dönemlerin aksine büyük ölçüde arttırmıştır (%28.57 kişi).

Kurduğumuz modele göre bu dönemin özelliğini şöyle özetleyebiliriz: Mer-kez ile taşra arasında geçiş, daha geniş ifadeyle hegemonik kriz döneminde or-taya çıkan kopukluk, merkezde oluşan yeni tip yönetici egemenlerin yarattığı sınıfsal blok ile yeniden kurulmaya çalışıldı. Bir farkla ki, yeni "egemenler blo-ku"nun yarattığı kültürel hegemonya kendini taşraya, bu kez geleneksel dinî motiflerle değil, laik-modernist bir tarzda yaymaya başladı. Geçiş döneminde, üretim ilişkilerinde vergi kaynağı olan mukataaların, malikâneci denilen bir müteşebbise ömür boyu verilmesi anlamına gelen "malikâne"[21] uygulamasına geçiş (1695) ile eşraf ve âyan taşrada daha da güç kazanmıştır. İlgi çekici husus,

---

20 Burada kullandığımız yüzdeler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş, klasik ve modernleşme dönemle-rine göre değişen siyasal ideoloji-iktidar ve askeri sınıf ilişkisi hakkında bkz. Reyhan, 1998:3-17.

21 Bu konu hakkında teferruatlı bilgi için krş. Genç, 1973:231-258. Malikâne uygulaması, sonraki dönemde müsaderenin kaldırılması (1830) ve Arazi Kanunnamesi (1858) ile devam edecek olan toprakta özel mülkiyete geçişin ilk aşamasıdır. Bu tarz bir yorum için krş. Cin, 1978: 439-444; Çi-zakça,1999: 123.158; Salzman,1993: 419.

vergi kaynağı olan mukataanın vergi gelirlerini toplama hakkının, iltizam sisteminde 1 ile 10 yıl arasında değişen bir süreyi kapsamasına karşılık, malikâne sisteminde malikânecinin ömrü boyunca sürmesidir. İltizam uygulamasında devlet her an bir müzayede sonucunda mültezimin elindeki iltizamı daha fazlasını ödeyen bir başka kişiye devredebilir iken; malikâne uygulamasında malikânecinin elindeki malikâne kendine ömür boyu verilmiştir. Böylece, mültezimin elindeki toprağı kaybetmek tereddütüyle bir an önce kâr elde edebilmek için köylüye ve toprağa verebileceği zarar, malikâne sistemi ile giderilmeye çalışılmıştır. Tüm XVIII. Yüzyıl boyunca bu şekilde siyasal ve malî güç kazanan eşraf ve âyan, buna ek olarak, XIX. yüzyılda dünya kapitalizmine eklemlenmeye çalışan Avrupa burjuvazisinin yerli işbirlikçisi tüccar, ayrıca yeni üretim ilişkilerinin yarattığı yeni sınıflara göre kültürel hegemonya oluşturulacak modern okullar vb. dönemin devletinin baskı aygıtı ve ideolojik aygıtlarının değişen görünümleridir.

XVIII. yüzyılda merkez-taşra ilişkileri: Fiilî egemenlikten hukuki egemenliğe

Osmanlı Devleti'nin merkez-taşra ilişkileri ve sınıfsal yapısı hakkında bu genel çözümleme ışığında şunu söyleyebiliriz: siyasal güç ve mevkilerini üç kaynaktan; devlet, din ve servetten alan merkezdeki askerî ve dinî bürokratlar, taşradaki eşraf ve âyanın ve ecnebi burjuvazi ile yerli işbirlikçi tüccarın sınıfsal problemleri XVIII. yüzyılda çakışıyordu. Şöyle ki; servet biriktirmeleri iktisadî bir davranış kalıbı olarak denetlenen merkez bürokratları ile eşraf ve âyanın ellerinde memuriyetleri süresinde edinip işlettikleri ve bu süre için geçerli olan büyük servet birikmiş olup bu servetlerini güvence altına almaları en önemli problemleri idi. Siyasal kültürle zıtlaşacak derecede merkez bürokratları ile eşraf ve âyanın servet biriktirmeleri, tüccara borç para vererek faizle para işletmeleri, resmî seremonide padişahın üstün otoritesi ile çelişen davranış kalıplarında bulunmaları hatta elde ettikleri serveti merkezden çekinmeyecek derecede kaydetmeleri vb. taşradaki siyasal hareketliliğin çeşitli yönleridir. Merkez ve taşra egemenlerinin sahip oldukları servet konuya iyi bir örnek olacaktır.[22] Merkezde vezir Derviş Mehmed Paşa'nın 1655'te öldüğü zaman bıraktığı servet muazzamdır; 44.000.000 akçe tutan 95.000 flori (altın) ve 800 kese kuruş (gümüş), başka paralar, mücevherat ve altın ve gümüş eşya. Kaynağını devlet memuriyetinden aldığı zenginliğini faizle borç para vermekle ve tefecilikle arttırmıştı. Bir başka örnek, padişahın kullarından Babü's-saade Ağası Cafer Ağa'dır. Padişahın üstün kişiliği ile çelişecek dere-

22 Bu örnekler için bkz Ergenç, 1981 ve 1986; Kunt, 1975, 1977 ve 1978; Yücel, 1974 ve 1977. Ayrıca Rumeli ve Ortadoğu örnekleri için bkz. Keyder ve Tabak (der.), 1999. Arşiv belgelerine göre yazılmış bu incelemelere ek olarak, âyanlığın tüm XVIII. yüzyıldaki durumu için bkz. Özkaya, 1994.

cede saray kopyası konağı ve 156 kulu bulunmakta ve bununla bağlantılı büyük bir servetinin de bulunduğu aklımıza gelmektedir.

Merkezin doğrudan etki alanından uzak taşrada durum daha ilginçtir. Gene padişahın kullarından taşra ümerasının görevleri süresinde ellerinde büyük servetler birikmiştir. Mesela Diyarbakır Beylerbeyi Ömer Paşa'nın serveti Kasım 1670'de 14.552.785 akçedir. Diyarbakır hassı 1.200.066 akçe olduğuna göre Paşa'nın geliri hassın yaklaşık on bir katıdır. Bundan başka ümeradan dergah-ı ali çavuşları bizzat ticaretle uğraşıp büyük servetler edinmişlerdir. Mesela Mayıs 1600'de Himmet Çavuş bin Mahmud Ankara'da tüccar ve damga mültezimi yahudi Musa'nın babası Mayir'e 220.000 akçe borç vermiştir. Ulemadan Konya kadısı Karabacakzade Mehmed Çelebi Konya bölgesinin en büyük kredi kaynağıdır. Kadı'nın vakfettiği 10.000 altın 600.000 akçe değerindedir. Örnekler çoğaltılabilir.

Taşrada eşraf ve âyan sahip oldukları yerel otorite ve servetlerini süreklileştirip sahip oldukları büyük topraklardan/çiftliklerden elde ettikleri kârları en üst düzeye çıkarmak amacıyla daha fazla pazara yönelik üretim yapmanın yollarını arıyor ve fiilî durumlarını meşrulaştırmak istiyorlardı. Benzer durum merkezdeki bürokratlar için de geçerlidir. XVIII. yüzyıl ve devamında, merkezde, kalemiyyenin siyasal iktidar üzerinde etkinliğinin artması, reform hareketlerinin klasik dönemin altın çağına dönmeyi amaçlayan gelenekçilikten, üstünlüğünü kabul ettiği Batı'yı anlamaya yönelik modernleşmeye kayması; taşrada; eşraf ve âyanın siyasi alanda padişah ile "Sened-i İttifak"ı imzalayıp[23] fiilî-bölgesel hakimiyetlerini hukukileştirmeye çalışmaları, ekonomik alanda, metruk toprakları da üretime açarak büyük çiftlikler elde edip dünya ekonomik yapısına eklemlenme aşamasına gelmeleri, buna ek olarak, artık ürün üzerinde değişen mücadele ile kent yapısının değişimine paralel olarak özel hayatın yanında bir kamusal hayatın gelişmeye başlaması bir arada yürümüştür. Özellikle 1768'de Osmanlı-Rusya savaşı ile başlayan kargaşanın giderilmesine yönelik merkez ve taşra egemenlerinin karşılıklı danışma ve anlaşmasına, diğer bir ifade ile mutabakatına yönelik "Sened-i İttifak"a (7-Ekim-1808) ayrıca değinmek gerekir. Osmanlı merkezî ilmiyye, seyfiyye ve kalemiyye şubelerinden rical-i devlet ile taşradaki güçlü eşraf ve âyandan kişilerin katıldığı Senedde, Anadolu'dan Kara Osman-zâde ve Cebanzâde ile Rumeli'den İsmail Seyruzî ve Çermen Mustafa gibi büyük taşra egemen-

---

23 Ahmed Cevdet Paşa, 1309; 278-283. Maddeleri günümüz Türkçesi ile karşılaştırmak için bkz. Rasim, Tarihsiz:112-120. Ayrıca konunun değerlendirilmesi ve Tanzimat Fermanı ile ilişkisi için bkz. İnalcık, 1964: 604-622. Osmanlı siyasal tarihinin bir çok konusunda olduğu gibi Sened-i İttifak hakkında da görüşler çeşitlidir. Bunlardan bazılarını şöyle özetleyebiliriz: "Magna Carta benzeri"dir . Akşin (der.), 1995: 91. "Magna Carta zıttı" dır. Shaw ve Shaw, 1994: 26-27. "II. Mahmud'a zorla kabul ettirilen feodal benzeri adem-i merkeziyet süreci"dir. Lewis, 1991: 381. Lewis'in tam zıttı bir görüşe göre; "Sened-i İttifak doğrudan âyandan gelen istek, zorlama ya da dayatmadan gelmiş değildir". Tanör, 1996: 39. Aynı görüşle "Devlet'in bürokratik, militer ve adlî temsilcileri arasında birbirlerini tanımak belgesi" dir. Berkes, 1970: 367.

lerinin isimleri geçmektedir.[24] Bunun yanında, Arnavutluk ve Kuzey Yunanistan âyanı Yanyalı (Tepedelenli) Ali Paşa ve Mısır Âyanı Mehmed Ali Paşa birer temsilci önderliğinde küçük bir askerî bölük göndermişlerdi. Daha uzaktaki Arap ve Anadolu eyaletlerinden eşraf ve âyan ise istenilen zamanda İstanbul'a gelebilecek durumda değillerdir. Taraflardan padişahın vekili sadrazam Alemdar Mustafa Paşa Silistre valiliği, Tuna ser-askerliği ve Rusçuk âyanlığından bu makama yükselmiş yün ve buğday üretimi yapan bir tarım kapitalistidir. Sened-i İttifak'a bizzat katılmayan Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, üç yüz kadar Memlük Beyi'ni pusuya düşürüp katl edip ülkenin tüm gelirlerine el koymuş bir tütün taciridir. Tepedelenli Ali Paşa ise, Yanya mutasarrıflığından yetişip daha sonra Yanya, Yenişehir, Manastır ve Selanik'e vali olmuş, iki yüzden fazla çiftlik edinmiş iken 1812'de vezir daha sonra Rum ili valisi olmuş bir taşra egemenidir. (Berkes, 1974:136; Avcıoğlu, 1987: 72. krş. Mehmed Süreyya, 1996. ilgili maddeler.)

Sened-i İttifakı gerektiren şartlar giriş kısmında şöyle belirtilmektedir:[25] Bir süreden beri çark-ı feleğin dönmesiyle ülkeyi oluşturan bölgelerin perişan olması ve

---

24 AyrıcaTanzimat döneminde sadrazam olacak Mustafa Reşit Paşa'nın da adı kethüda-yı rikab-ı sabıkan makamı ile geçmektedir. "Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Mustafa Reşid, Kethüdâ-yı rikâb-ı sâbıkân."

Sened-i İttifakta ismi geçenler ve görevleri şunlardır: El-müte'ahhid bâ-cerrâ-i mâyihûyye, Esseyyid Abdullah Ramiz, Kapûdan-ı deryâ; El-müte'ahhid bâ-cerrâ-i mâyihûyye, Derya-zâde esseyyid Abdullah, El-nakibü'l-eşrâf; El-müte'ahhid bimâ hurur fih, Mehmed tahirü'l-kâzi, Bi-dârü'l-hilâfetü'l-'aliyye; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin es-seyyid, Mehmed eminü'l-behîcü'l-defteri; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin es-seyyid, Ali nâzır-ı umûr-ı bahriyye; Ve enâ mine'l-müteahhidin cebân-zâde Süleyman; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin Âhmed, Bâ-pâye-i muhâsebe-i evvel; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin amedî, Divân-ı hümâyun Hüseyin Hüsni; El-müte'ahhidin bâ-cerrâ-i mâyihûyye, Mehmed Salih-zâde Ahmed, Esad âfa 'anhümâ; El-müte'ahhid bimâ hurur fih Mehmed, Derviş el-kâzi bi-'asker, Rûm ili; El-müte'ahhid bimâ hurur fih Mehmed, Derviş el-kâzi bi-'asker, Rûm ili; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Mustafa âğâ-yı yeniçeriyân-ı, Dergâh-ı 'ali; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Rûznâmçe-i evvel Mehmed Emin; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin el-hâc, Ömer Kara Osman-zâde; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Beglikci divân-ı, Hümâyun râkamü'l-hurûf , Mehmed Azet; Ve anâ mine'l-müte'ahhidin mutasarrıf-ı evveli, Çerrnen Mustafa; El-müte'ahhid bin mafih, Sadr-ı âzam; El-müte'ahhid mâ yahviyye, Abdurrahman Veli, Ânâtolı; El-müte'ahhid bimâ hurur fih; Emin Paşa-zâde Mehmed Emin, El-müteşerrif be-rütbe-i sadâret, Rûm ili; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Es-seyyid Mehmed Sa'id Gâlib, Reisü'l-küttâb; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Ser-çâvuşân-ı divân-ı Hümayun Seyyid Mehmed Tahsn; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin İsmail Seyruzi; Ve enâ mine'l-müte'ahhidin, Âğâ-yı sipâhiyân-ı dergâh-ı, 'ali Mehmed.

25 Elhamdü'l-illahi'l-lezieyadü'l-islâm ber-ricâl-i kaamû 'alâ sak ve ahd ve ittifâk ve's-selâm-ı 'alâ-i seyyidinâ muhammedi'l-ezzî refi' an ümmetihun'n-nifâk ve'ş-şikâk ve 'alâ 'alihi ve ashâbihi'l-lezi ictehidû fi sebilihu bi'l-vifâk (âmma b'ad) sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı meyâmın-ı nisâb oldur ki cümlenin veliyy-i ni'meti olan Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye-i Saltanat-ı Muhammediyye olub bâ'avn-ı Hazret-i Hüdâ-i ibtidâ-yı zuhûrundan âli yûmnâ hazâ mazhâr oldığı fütûh ve galibiyyet ve şân ve şevket-i ittihâd ve ittifâk ve ref'-i nefsâniyyet ve şikâk ile hâsıl oldığı vâreste-i kayd-ı işâret iken bir müddetden berü iktizâ-yı gerdiş-i çerh-i gerdânla şirâze-i eczâ-i nizâm perişân ve vükelâ-yı devlet beyninde ve teşrih-i memâlik hânedânları meyânında esbâb-ı şitâdan nâşi nefsâniyyet ve şikâk hâlâtı nümâyân olmak mülâbesesiyle saltanat-ı seniyyenin kuvvet-i sûret-i teşettüte mübeddel ve dâhilen ve hâricen nüfûz-ı muhtell ve bu hâlet bây ve gedâ ve âlâ ve edna hakkına ve yâni 'umûmen millet-i beyzâ-yı ahmediyyeye mûris-i vehn ve halel olmağla refte refte sûret-i keriheyi müntec oldığı ve bi-ğayr-ı hakk vaki' olan fezâyih-i ma'lûme takribiyle esâs-ı

devlet yöneticileri arasına ve taşradaki hanedanlara soğukluk girmesi yüzünden düşmanlık ve anlaşmazlık durumları baş göstermiş olduğundan (...) din ve devlet düzeninin direklerini tam olarak dikmek, Kur'an hükümlerini yeniden güçlendirmek hayırlı amacıyla bu anlaşmazlığın birliğe dönüştürülmesine ve böylece yüce devletin tümüyle güçlenmesi çarelerini bulup açıklamaya çalışmak.

Sened-i İttifak ilk dört maddesi[26] ile padişahın mutlak otoritesini tasdik edi-

---

saltanat-ı münderis olmak rütbesine vardığı i'tirâf kerde-i sıgâr ve kibâr olub (fa'tebirû yâ uli'l-ebsâr) nass-ı celilü'ş-şânı üzere sevâbık-ı mu'âmelatdan âhz-ı 'ibret ve da'imî nizâm-ı din ve devlet-i ikâme ve ihyâ-ı kelimeti'l-lahi'l-'ulyâ niyyet-i hayriyyesiyle bu teşettütün ittifâka tebdiline ve ol vechile Devlet-i 'Aliyyenin kuvvet-i kâmilesi esbâbını istihsâl ve izhâra bezl-i makderet eylemek 'uhde-i diyânet ve zimmet-i sadâkate müteahhitim ve vâcib oldığını cümlemiz derk ve 'izân birle mecâlis-i müte'addide 'akd olunarak cümlemiz yek vücûd ve ittihâd ve ittifâkla ihyâyı din ve devlete sârif-i vüsu' ve mechûd olub ikmâl-i kuvvet-i zâtiyye ve mevâd-ı sa'ire-i mülkiyeyi müzâkere ve zevabıt-ı hasenesini şirâze bend-i istişâre itigimize mebnî işbu ittifâk şerâ'itini dâhi ber-vech âtisinde rabt ve tevsik itmişizdir.

26 **Şart-ı Evvel:** Şevketlû mehabetlû veliyy-i ni'metimiz efendimiz hazretleri kutb-ı da'ire-i devlet-i ebed müddet olmalarıyla gerek zât-ı şevket-semât-ı mülûkânelerine ve gerek teşeyyüd-i bünyân-ı saltanat-ı seniyyelerine hazret-i rebbü'l-'aleminin lütf ve ihsânına istinâd ve imdâd-ı rûhâniyyet-i cenâb-ı risâlet-penâhiye tevessülen cümlemiz müte'ahhid ve zâmin olub vakten mine'l-evkât gerek vüzerâ ve 'ulemâ ve ricâl ve gerek hânedânân ve gerek bi'l-cümle ocaklar tarafından kavlen ve fi'len sırren ve 'alenen bir gûne ihânet ve hilâf-ı emr ve rızâ tavır ve hareket zuhûr iderse ba'de't-tahkîk cesaret idenin te'dib ve ibret kılınmasına dâhilen ve hâricen cümlemiz bi'l-ittifâk ikdâm ve gayret idüb bu mâdde de müsâmaha zuhûr iderse ânın dâhi bi'l-ittifâk te'dib ve tenkîline cedd-i tam ol(u)na. Ve bu da'ire-i ittifâka dâhil olmayan bulunursa cümlemiz ânâ da'vâcı olub kavlen ve fi'len şart-ı ittihâda ri'ayet eylemesine ve dâhil olmasına cümlemiz tarafından cebr ol(u)na ve'l-hâsıl şevket-me'ab efendimizin gerek zât-ı hümâyûnlarına ve gerek mülk ve kuvvet-i saltanat-ı seniyye ve evâmir-i 'aliyyelerinin ve merâzi-yi 'aliyyelerinin muhâfazasına ve fesâd ve ihânetden vikâyesine mâlen ve bedenen cümlemiz 'umûmen ta'ahhüd ve tekfîl idüb kendülerimiz hayatta oldukca zâtlarımız ve hayatta olmadıkca evlâd ve hânedânlarımız zâmin ola ve bu vechle cümle hakkında hüsn-i teveccüh hazretî padişahî derkâr olmağla îfâ-yı levâzım şükr-i güzârı ve hidmetkâriye 'ale'd-devâm liyakat sarf-ı yârâ-yı liyâkat kılına. **Şart-ı Sânî:** Devlet-i 'Aliyyenin bekâsı ve kuvvet ve şevketinin tezâyüdü cümlemizin zât ve hânedânlarımıza mâbe'l-bekâ olduğına binâen cümlemiz beyninde bi'l-müzâkere karar virildiği üzere tezâyüd-i kuvvet-i saltanat içün memâlik-i hâkânîyyeden tahrîr-i tertib olunan 'asâkir ve neferâtın mecâlis-i müzâkerâtda virilan nizâm mucebince devlet 'askeri olarak tahrîr ve tekmîline ve 'ale'd-devâm bekâsına cümlemiz sa'y ve ikdâm idüb nizâm ve râbıtalarına dâhilen ve hâricen mecmu' erkân ve hademe ve hânedân cedd-i tam eyleyeler ve işbu 'asker tertîbi maddesini kıvâm-ı din ve devlet içün ittifâk-ı ârâ ile karar bulmuş olduğuna mebni' inkılâb-ı zemân ile bu hüsrândır yahûd şöyledir böyledir diyû tahrik-i erbâb fesâd ve hâsed ile tağyîrini kimesne tecvîz ider ve ocaklar tarafından i'tirâz ve muhâlefet olunursa cümlemiz 'ale'd-devâm da'vâcı olub takbîh ve fesh ve tağyîrine cesaret degil feth-i şefe ideni ha'in bilûb 'ale'l-ittifâk te'dib ve def' ve ref'ine cümlemiz ikdâm ve gayret eyleye ve bu bâbda birmiz muhâlefet eylemeye ve Devlet-i 'Aliyyenin her ne tarafından olursa olsun düşmanı zuhûrunda 'umûmen mukâbelesine sür'at-ı 'azîmet ve def' ve tenkîline sarf-ı mukadderet itmek esâs nizâmdan olmağla bu usûlün bir vakitde mugayiri hareket vâki' olmaya. **Şart-ı Sâlis:** Kıvâm ve fer-i saltanat cümlemizin ikdâmı âmâlı olub bu bâbda 'ale'l-ittifâk gayret eylemeye müte'ahhid olduğımıza mebni' tezâyid-i kuvvet içün teksir-i 'askere ikdâmımız misillû gerek beytü'l-mâl-ı müslimînin ve gerek vâridât-ı Devlet-i 'Alîyyenin muhâfazasına müte'ahhid olub mahallerinden tahsîl ve tedîyyesine ve telef ve hasârâtından vikâyesine ve evâmir-i âhkâm-ı pâdişâhînin infâz ve icrâsına ve her kim muhâlefet ve 'adem-i itâ'at iderse bi'l-ittifâk te'dibine cümlemiz müte'ahhid ve mütekâfil olmağla bu usûle dâ'ima ri'âyet oluna. **Şart-ı Râbi':** Devlet-i 'Alîyyenin öteden berû usûl-ı nizâm ve kânûn-ı kâffe-i

yorsa da, son üç maddesi[27] ile taşranın siyasal alanda etki gücünü göstermekte-

emr ve nehy-i pâdîşâhî hâric ve dâhil cümle erkân ve vükelâya makâm-ı vekâlet-i mütalakadan sudûr itmek sûreti olmağla ba'd-ez-în herkes büyügüni bilüb vazifesinden hâric umûra tasaddî eylemeye ve kâffe-i emr-i nehy makâm-ı sadâret 'uzmâdan sudûr eyleye ve ol emr-i nehy mehazâ emr ve nehy -i pâdîşâhî olmağla hilâfına kimesne cesaret eylemeye ve her kim umûrundan hâric ve me'mûriyyeti olan müsalâhatdan ziyâde âhirin me'mûriyyetine tasaddî ider ise cümlemiz da'vâcı olub filan maslahat falanın memuriyyeti iken felan zât şû vechle müdâhale itmiş diyû ol me'mûriyyetinden ref' olunmasına ve ta'arruzâtın 'ale'l-umûın ref'iyle her umûr-ı makâmı vekâlet-ı mutalâkaya arz ve istîzân olunarak emr ve re'y-i sadâret-penâhî üzre hareket olunmağa cümlemizin ta'ahhüdünden başka makâm-ı sadâret-i 'uzmâdan dâhi hilâf-ı kânûn ve mahall-i ta'ahhüd-i irtikâb ve irtişâ ve gerek taşraya ve gerek umûr-ı dâhiliyyeye müte'allik Devlet-i 'Alîyyeye 'acilen ve aclen mazar olacak sa'ir gûne mukârehe ibtidâr olunur ise cümlemiz da'vâcı olub bi'l-ittifâk men'ine ikdâm eylememiz şart ola ve men'ini bana söylediler deyû ol vekil-i mutlak söyliyenlerden birisine izz ve müftereyât ile nefsâniyyet ider ise anın dâhi' men'ine ve muhâfazasına cümle tarafından ta'ahhüd olunmagın bunlara dâhi' da'imâ mürâ'at oluna.

27 **Şart-ı Hâmis:** Zât-ı hümâyânun ve kuvvet-i saltanatın ve nizâm-ı devletin muhâfazasına cümlemiz kefîl ve müte'ahhid oldığımız misillû gerek memâlik-i hânedânları vücûhunun Devlet-i 'Aliyyeden ve gerek dâhilde olan ricâl ve erkân-ı devletin birbirinden emniyeti şart-ı 'azam ve tahsîli emniyet ve itmînân dâhi cümlenin ittihâd ve ittifâkıyla birbirlerine kefâlet ve zamana mütevakkıf idügi emr-i gayr-ı mübhem olmağla da'ire-i ittifâka dâhil olan gerek hânedân ve a'yân ve gerek vükelâ ve ricâl birbirlerinin zâtına ve hânedânına kefîl ve zâmin ola şöyle ki; hânedânlardan birisinin hilâf-ı şart-ı ittihâd bir hareketi tebeyyün itmedikce taraf-ı Devlet-i 'Aliyyeden yahûd taşralarda vüzerâ ve birbirlerinden ta'arruz ve ihânet ve sû-i kasd vukû'a gelir ise uzak ve yakın dinlemeyub cümlemiz da'vâcı olarak müttecâsir olanın te'dib ve def'ine bi'l-ittifâk ikdâm oluna ve kendüleri hayatta iken kendülerine ve ba'de'l-vefât hânedânlarının bekâ-yı muhâfazasına cümle vükelâ zamin ve müte'ahhid olmalarıyla ol hânedânlar dâhi zîr-i idarelerinde olan a'yânlara ve vücûha zamen olalar o makûle a'yân ve vücûha hânedânlardan birisi tamgâ yahûd vech-i âher ile nefsâniyyet ve bir gûne sû-i kasd itmeyub eger hilâf-ı ta'ahhüd ve rızâ bir gûne cünha ve cinâyeti zâhir olur ise ba'de't-tahkîk makâm-ı vekâlet-i mütalakadan bi'l-istizân def' ve ref'ine ol hânedân ikdâm idüb yerine âherini intihâb eyleye ve herkes 'uhdesine muhavvel-i mahall hudûdundan hâric bir karış mahalle ta'arruz ve tasaddî itmeyub her kim tecavüz ider ise uzak ve yakın dinlemeyerek cümleten da'vâcı olub men' eyleyeler ve mütenebbih olmaz ise ba'is-i şikâk olanın def' ve tenkîline bi'l-ittifâk ikdâm oluna ve cümle vücûh ve hânedânlar ve a'yân-ı memâlik yek vücûd olub 'ale'l-ittifâk def-i ihtilâl ve şikâka şedd-i nitâk eyleyeler. Ve her kim fukarâya zulm ve te'addi ider ve şeri'ât-ı mutahhirenin icrâsına muhâlefet eyler ise anın dâhi te'dib ve terbiyesine bil-ittihâd sa'y oluna ve cümle hânedânlar ve a'yânlar hakkında bu vechle tekeffül olunduğu misillû vükelâ ve 'ulemâ ve ricâl-i hıdema-i saltanata dâhi vakten mine'l-evkât tahrîk ve ifsâd ile bir taraftan bir gûne ihânet ve sû-i kasd vuku'a gelmesine ve te'dibini mûceb-i cünhası cümle îndinde geregi gibi ta'yin itmedikce nefsâniyyeten tekdir olunmasına ve zât ve hânedânlarına cümle hânedân ve vücûh-ı kefil ve müte'ahhid olmalarıyla bir vakitde hilâfına hareket olunmaya ve eger hasebü'l-beşeriyye birinin cünhası zuhûr ider ise ol cünha cümle îndinde ba'de't-ta'yin makâm-ı sadaretden töhmetine göre te'dib oluna. **Şart-ı Sâdis:** İstanbul'da ocaklardan ve sa'ireden bir gûne fitne ve fesâd hâdis olur ise bilâ-istizân cümle hânedânlar âsitâneye vürûda şitâb idüb mütecâsir olanların ve ol ocağın kaldırılmasına eger sınıf ise bu defa bais-i fitne olan boğaz kal'ası neferâtının kaldırıldığı misillû kendüleri kahr ve tenkîl ve dirlik ve esâmileri ref' olunmak ve eşhâsdan ise her ne tabakadan olur ise olsun bi't-tahkîk idam kılınmak husûsuna cümle hânedân vücûh-ı memâlik müte'ahhid ve cümlesi olub âsitânenin emniyetine ve istihsâl esbâbına kefîl olmağla bu râbıta-i kuvveye ne mâkule esbâba tevakkuf ider ise istihsâline bi'l-ittifâk ve 'ale'd-devâm ikdâm ve gayret oluna. **Şart-ı Sâbi':** Fukarâ ve re'ayanın himâyet ve siyâneti esâs olduğuna nazarân hânedân ve vücûh tarafından zîr-i idârelerinde olan kazâların asâyişine ve fukarâ ve re'ayanın tekâlifi emrinde hadd-i i'tidale ri'ayet husûsuna dikkat olunmak lâzimeden olmagın ref'-i mezâlim ve te'addi ve tekâlif husûsuna vükelâ ve memâlik hânedânları beynlerinde bi'l-müzâkere ne vechle karâr virilür ise ânın devâm ve istikrârına ve

dir. Ek kısmında[28] ise bu ittifakın sürekli olması isteği dile getirilmektedir. Eşraf ve âyan bu belgeye ihanet edilmediği sürece kendi aralarında bi'l-ittifak/işbirliği halinde merkezle mutabakat içindedir. İttifakın yürütülmesi için eşraf ve âyan birbirlerini gözetleyecek ve buyruklara aykırı baskı ve kıyımda bulunan olursa herhangi bir garaza dayanmadan yüce devlete haber verilecek ve durumun el birliği ile önlenmesine uğraşılacaktır. Denilebilir ki Sened-i İttifak, adının da belirttiği gibi, padişah merkezli klasik dönem "daire-i adalet" kültürel hegemonyasının ortalama XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca belirsizleşmesi problemini çözümlemeye ve değişen üretim tarzının yarattığı yeni sınıfları da sisteme katacak şekilde merkez-taşra mutabakatını yeniden inşa etmeye çalışmış; bu gelişim, XIX. yüzyılın modernleştirici reformları ile devam etmiştir. Belgedeki kelimeleri içerik bakımından analiz ettiğimiz zaman, klasik dönem kanunnamelerinde ya da çözülme dönemi layihalarında geçen "devlet-i aliyyenin kuvveti", "daire-i adaletin devamı", "devlet-i aliyyenin bekası", "reayanın himayesi", "cümlenin bi'l-ittifakı" vb. sistemin temel kavramlarının Sened-i İttifakta da tekrar-tekrar vurgulanmasından, Osmanlı Devleti'nde merkez-taşra mutabakatına dayalı "kültürel hegemonya"nın oldukça köklü bir şekilde yerleştiği sonucunu çıkarabiliriz.

Taşrada bu alt yapısal dönüşümleri destekleyen bir gelişim ise, sadece Batılı kapitalist-emperyalist devletlerin dış baskısı ile açıklanamayacak, üst-yapısal anayasal gelişmelerin başlamasıdır. Osmanlı merkezinin daha "Tanzimat Fermanı"nı bile ilan etmediği bir dönemde, taşrada, Balkan Devletleri'nden Romanya, Sırbistan ve Yunanistan özerkleşme ve bağımsızlaşma süreçlerinde liberal-demokratik anayasal düzenlemeler yapmışlardı.[29] Taşrada benzer bir geli-

---

mugâyir olarak zulm ve te'addi vukû'a gelmemesine i'tinâ oluna ve her hânedân yekdigerin hâline nezâret birle hilâf-ı emr ve rızâ ve mugâyir-i şerî'at garrâ zulm ve teaddî iden olur ise sâlimen 'ani'l-garz Devlet-i 'Aliyyeye ihbâr eyleyüb bi'l-ittifâk men'ine ikdâm oluna ve işbu şerâ'it-i seba'ya bi'l-müzâkere karar virilüb hilâfına hareket olunmak üzere kısm-ı billah ve 'ahd bi'r-resûl vâki' olmağla hafızâ-i li'l-mevâsık işbu sened mu'teber ketb ve tenmîk olundı. (femen be'ddele ba'demâ semi'ahü feinnamâ ismihû 'ale'l-leziyne yubeddilune inne'l-llâhe semi'un 'alim) hurufî evâsıt-ı şa'bânü'l-mu'azzam li-sene ve 'işrin ve mi'ateyn ve elf.

28 **Zeyl:** İşbu sened-i mu'teberin hâvî olduğu şerâ'it din ve devlet-i 'aliyyenin ted'ib ve ihyâsı emr-i ehemmine esâs olub ale'd-devâm düstûrü'l-'amel tutulması vâcib olmağla tebdîl-i zemân ve zevât ile tağyiri mümkün olmamak içün makâm-ı sadâret ve mesned-i fetvâ-yı bundan böyle teşrif idecek zevât dîhi ibtidâ-yı nasb ve mesnedlerine ka'vaidlerinde bu senedi hatm ve imzâ idüb harf be-harf icrâsına ikdâm eyleyeler. Ve hîn-i tebdilde meşgâle takrîbîyle işbu hatm-i sened mâddesi te'hir kesb etmemek içün gerek vekâlet-ı mutlaka ve gerek meşihat-ı islâmiyye tebdil ettiği gibi der-'akb beglikci divân-ı hümâyûn bulunanlar asıl sened-i kalemden alub kethüd ve reisü'l-vakt olanlara ihtâr-ı birle vekâlet-i mutlaka yahûd meşihat-ı islâmiyye mesânidine ka'vaid iden zevâta hatm ve imzâ itdirmek üzre bu nizâm dâhi divân-ı hümâyûn kalemine kayd ile düstûrü'l-'amel tutula ve işbu senedin iktizâ idenlere sûretleri virilecegine mebnî bir sûreti nezd-i 'ali-i tacdâride mahfûz olub dâ'imâ ve müstemerren icrâsına bi'z-zât şevket-me'ab efendimizin nezâret-i seniyyeleri şâmil ola ve's-selâm.

29 Tanör, 1996: 98-99. Tanör bu kitabında "Durum onu gösteriyor ki, 1876 Anayasasının kökenlerini ta da esin kaynaklarını çok uzaklarda (Belçika, Fransa, Prusya) aramazdan önce, Balkan uluslarının ve Osmanlı 'milletlerinin sundukları örneklere dikkat etmekte yarar vardır" s.100. diyerek

şim, Mısır valilerinin özerkleşme faaliyetleri ve Fransa'nın 1799'da Mısır'ı işgali ile başlayan dönemde, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nin bölgenin İslamî kimliğine göre ilan edilmesi ile, Ortadoğu'da başlamıştır. III. Selimin tepkisini çekse de, Osmanlı aydını Ahmet Rasimin yorumu ile; "o dönemin boş ve dalkavuk kafalarınca duyumsanabilecek ve özel bir düşünce uyandıracak ilk etkinliği yaratan" şeklinde olumsuz olarak algılansa da, merkezde Osmanlı egemen sınıfının bu liberal-demokratik anayasal gelişmeleri dikkatle izlemeleri ve etkilenmeleri doğaldır.[30]

XIX. yüzyılda merkez-taşra ilişkileri: Bireysel ayrıcalıklardan sınıfsal ayrıcalıklara

Merkez-taşra ilişkisi ve mutabakatını yürüten uygulamalar, klasik dönemden modernleşmeye geçiş aşamasında kendini yeniden üreterek devam etmiştir. Şöyle ki, devlet-toplum ilişkilerinde her türlü işlemin kanunlara, fermanlara, senedlere vb. bağlı olduğu Osmanlı siyasal işleyişinde "1839-Gülhane Hatt-ı Hümayunu"nun ilanıyla başlayan Tanzimat Dönemi'nde (1839-1876) bu kez kurulan "Tanzimat'ın yerel meclisleri sistemi" (1840) merkez-taşra egemen sınıf ilişkilerinin yönünü belirlemiştir. Bir farkla ki, önceki dönemde padişah beratı ile taşranın egemen sınıfına dahil olan mütesellim, voyvoda, mültezim vb. yöneticiler yerel meclislerin kurulması ile birlikte tek tek egemen görevliler olarak değil bu kez meclis içinde bir "sınıf bloku" olarak meclis üyesi oldular. Bundan başka devletin kapitalizme eklemlenmesi aşamasında ticaretin yoğunlaştığı taşra/sancak liman bölgeleri de tüccar ve esnaf temsilcileri toplandıkları "ticaret meclisleri" vasıtası ile taşradan merkezle bütünleştiler ve onu etkilediler. Yerel ya da ticarî meclislerde doğrudan doğruya temsil edilmeyen sınıf olan reaya, buna rağmen, mesela, Çarlığa karşı Rusya "zemstvo"ları[31] gibi, devrimci bir muhalefet oluşturmamıştır. Bu durum "devlet ebed müddet", "daire-i adalet", "ulü'l- emre itaat", "vedâyi'-i halefi'l-kibriya" vb. şeklinde ifade edilen "kültürel hegemonya"nın Osmanlı reayasının zihninde gördüğü kabul ve doğal olarak kolektif itaati sağlamak amacıyla işleyen Osmanlı Devleti'nin ideolojik aygıtlarının, toplumun kolektif bilincine nüfuz etmesindeki başarısına delildir.

Yerel meclislere üye seçilebilmek için o bölgenin tanınmış, en muktedir ve

---

taşranın Osmanlı-Türk siyasi hayatına anayasal etkisini vurgulamaktadır. Yeri gelmişken II. Meşrutiyetin ilanı öncesinde 1908 Jön Türk hareketinin de taşradan (mesela, Balkan ve Erzurum'dan) başladığını hatırlatalım.

30 Ahmet Rasim,Tarihsiz: 97-98. Rasim Fransa'da merkezileşme ile Fransız Medeni Kanunun birlikte yürüdüğüne değinerek kendi döneminin (1864-1932) merkez -taşra ilişkilerine dair şu tespitte bulunmaktadır: "Kod sivil denilen 1804 tarihli Medeni Kanun 'Yurttaşlar Hukuku' alanını bütün Fransa ülkesinde uygulamak üzere bir tek yasa içinde toplayıp kanunlaştırmıştı. Fransa'da hem yasaya saygılı hem tek iradeli hükümdarlığın doğması haber alınmak üzereydi ...Bizde ise Mısır vilayeti,Arabistan, Lübnan, Rumeli hatta Anadolu karmakarışıktı"s.100.

afif zatlarından olmak, devlet umuruna, memleket ahvaline oldukça vakıf, ayrıca emlak sahibi ve iktidar erbabından olmak gerekti ki, reayanın bunlara sahip olmaması meselenin bir başka yönüdür. Nitekim "Meclis-i Vâlâ" kararlarında belirtildiğine göre,[32] reaya, çıkartılan yönetmelikleri anlamakta zorluk çekmektedirler. Bunu önlemek için muhassıllar vardıkları bölgenin naib ve söz anlar ileri gelenleriyle görüşüp içlerinden devletin iyiliğini isteyenleri anladıktan sonra, böylelerini çağırarak talimnameyi madde madde okutup ne demek istediğini anlayıp anlamadıklarını soracaklar, gerekirse açıklamalarda bulunacaklar ve yapılanların reayanın yararına şeyler olduğunu belirteceklerdi. Daha sonra bütün köy ve kasaba temsilcileri aynı açıklamaları yapacaktır. Modelimize göre ifade edersek, Tanzimat Meclisi'nin bu uygulaması hakkında diyebiliriz ki; Osmanlı, yarattığı "kültürel hegemonya"yı devletin baskı aygıtı ve ideolojik aygıtları vasıtası ile topluma yaymakta, bunu yayan aracı sınıf/organik aydın diyebileceğimiz eşraf ve âyan, klasik dönemdeki gibi,[33] siyasal sistemin işleyişi konusunda toplumu ikna etmekte ve merkez-taşra, egemen-bî-egemen mutabakatını sağlama işlevini XIX. yüzyılda da sürdürmektedir.

Sonuç yerine

Merkezin egemen yönetici sınıfının yarattığı "kültürel hegemonya"nın, en azından devletin baskı aygıtı ve ideolojik aygıtlarından saydığımız taşra egemenleri eşraf ve âyan, oluşturulmasına yerel düzeyde katkıda bulundukları, bu üst kültür değerlerini kabullenmeseydi başarı kazanma şansı olmazdı. Esasen taşranın merkeze siyasal bağlılığın yanında, merkezin de taşraya ekonomik bağımlılığını göz önüne aldığımız zaman araştırmalarda merkezin üstünlüğünü savunmak ne derece anlamlı ise, taşranın belirleyiciliğini vurgulamak da o derece geçerlidir. Kaldı ki, Osmanlı Devleti'nde büyük değişim, üretim ve yönetim ilişkilerinde yukarıda belirttiğimiz dönüşüm (ve toprak kayıpları) ile taşrada başlamıştır. Buna göre XVIII. yüzyıla gelindiğinde çözülmesi gereken temel problem, diğer uygulamaların da temel çıkış noktası olan "kul ve tımar sistemleri"ne dayalı klasik dönem merkeziyetçi (ve XVII. yüzyılda çözülmeye başlamış olan) Osmanlı siyasal sistemi ve kültürel hegemonyasını bahsedilen sınıfların amaç ve çıkarlarına göre yeniden örgütlemek ve tanımlamak idi. Diyebiliriz ki, devlet ya-

---

31 Rusya 'da 19. yüzyılda gelişen zemstvo/yerel meclis kurumunun geleneksel egemenlik ilişkilerini yeniden düzenlemesine karşılık, Osmanlı yerel meclislerinin toprak beyi ile köylü ilişkilerine dokunmadığı hakkında bkz. Güler, 1995: 83-100.

32 Ayrıca vilayet, liva, kaza, ticaret, vilayet umumi meclisleri, (özel) ihtisas komisyonları, idare meclisleri üyelerinin seçilmesi, yargı kurumlarındaki seçimli üyeler vb. kısaca tüm 19. yüzyıl yerel idare sistemi hakkında, dönemin arşiv belgelerine göre yapılmış, derli toplu bilgi için bkz. Çadırcı, 1991. Krş Ortaylı, 1983: ilgili kısımlar.

33 Aynı anlayışın klasik dönemdeki uygulanışı ile karşılaştırmak için bkz. İnalcık,1967:88.

pısı ve kültürel hegemonyanın, toprak mülkiyet ilişkileri ve artık ürüne hakim olma tarzının dönüşümünde merkez bürokratları kadar taşra egemenlerinin de etkisi vardır. Taşrada eşraf ve âyan teorik/entelektüel düzeyde bir modernleşme kuramının bilincinde olmasalar da, uygulamada onun getireceği özel mülkiyet ilişkileri/altyapı özelliklerinin hukuksal/üst yapısal yansıması merkez ve taşra egemenlerinin sınıf yapısı ile çelişmiyordu. Nitekim 1830 yılında "müsadere uygulaması"nın kaldırılması merkez ve taşra egemenlerinin servet biriktirmelerinin önündeki engeli, 1858 tarihli "Arazi Kanunnamesi" de taşra egemenlerinin fiilen ellerinde olan geniş toprakları ve serveti mülk edinme yolundaki hukukî engeli kaldırmakta önemli bir aşama oldu. Bunların dışında, taşrada eşraf ve âyanın geleneksel hakimiyetlerini kıramayan ve yerel meclislere hakim olmalarını engelleyemeyen 1839 Tanzimat Fermanı ve 1876 Kanun-ı Esasi gibi anayasal üst yapısal düzenlemeler, esasen bahsedilen ve taşrada başlayan toprak üzerindeki/altyapıdaki dönüşümlerin bir yansıması olarak algılanmalıdır.

Böyle bir tarihsel arka planda, merkez ve taşra egemenlerinin sınıfsal taleplerinin uzlaştırılma çabası, bu kez modernleşme kültürel hegemonyası ile yürütülmüştür.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa (1309) *Tarih-i Cevdet*, Matba'a-i Osmaniyye Yay, c. IX, Dersaadet.

Akdağ, Mustafa (1995) *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Calâlî İsyanları*, Cem yay, İstanbul.

Akşin, Sina (1987) "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Yaz, sayı.2, ss. 31-40.

— (ed.), (1990)*Türkiye Tarihi*-(1600-1908), Cem Yay, c.III, İstanbul.

Avcıoğlu, Doğan (1987) *Türkiye'nin Düzeni*, Tekin Yay, c. I, Ankara.

Ayman, Birgül Güler (1993)"Yerel Yönetim Tarihine Yaklaşım Sorunu", *Amme İdaresi Dergisi*, c.26 sayı, ss. 88-96.

— (1998) *Yerel Yönetimler-Liberal Açıklamalara Eleştirel Yaklaşım*, TODAİE Yay, Ankara.

Ayni Ali Efendi (1964) *Osmanlı İmparatorluğunda Eyalet Taksimatı: Toprak Taksimatı ve Bunların Mali Güçleri*,(çev.) Hadiye Tuncer, Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi (1980) *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gerçek Yay, İstanbul.

Barkey, Karen (1999) *Eşkıyalar ve Devlet- Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, (çev.) Zeynep Altok, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1970) *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, Gerçek Yay, c.II, İstanbul.

— (1974) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay, İstanbul.

Bottomore, Tom B. (1990) *Seçkinler ve Toplum*, (çev.) Erol Mutlu, Gündoğan Yay, Ankara.

Burke, Peter (1994) *Tarih ve Toplumsal Kuram*, (çev.) Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yay, İstanbul.

Cin, Halil (1978) *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Ankara.

Çadırcı, Musa (1994) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, T.T.K Yay, Ankara.

Çizakça, Murat (1999) *İş Ortaklıkları Tarihi-İslam Dünyasında ve Batı*'da, (çev.) Şehnaz Layıkel, Tarih Vakfı Yay, İstanbul.

Devellioğlu, Ferit (1993) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Ak Yay, Ankara.

Emecen, Feridun (1998) "Osmanlılar'da Devlet, Toplum ve Mahkeme", *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* içinde, (der.) Tülay Artan, ss. 73-81.

Ergenç, Özer (1981) "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği üzerine Bazı Düşünceler", *XVIII. Türk Tarih Kongresi*, c.II, ss. 1265-1274.

— (1986) XVIII.Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetiminin Mali Nitelikleri , *Journal of Turkish Studies*, 10, ss. 87-96.

— *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi D.T.C.F.

Heper, Metin (1980) "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkileri", *Toplum ve Bilim*, Sayı.11, ss. 3-35

— (1974) *Bürokratik Yönetim Geleneği-Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği*, ODTÜ Yay, Ankara.

İnalcık, Halil (1964) "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümayunu", *Belleten*, c.XXVIII, Ankara, sayı 122, ss. 623-649.

— (1967) "Adâletnâmeler" *Belgeler*, C.II, sayı 3-4, ss. 49-142.

— (1977) "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, (der.) T. Naff- R. Owen, Southern Illionis Un. Press,.

— (1990) " Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi ", (çev.) Mehmet Özden-Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, Yaz, sayı.11, ss. 30-41.

— (1994) "Sultanizm Üzerine Yorumlar. Max Weber'in Osmanlı Syasal Sistemi Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi*,(çev.) Kemal Aydın Akagündüz, Ekim , sayı. 7, ss. 5-26.

İnan, Huricihan İslamoğlu (1991) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İletişim Yay, Ankara.

— (1998a) "Hukuk, Mülkiyet, Meşrutiyet: Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e- Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar* içinde, Tarih Vakfı Yay, İstanbul, ss. 1-13.

— (1998b) "16. Yüzyıl Anadolusu'nda Köylüler, Ticarileşme ve Devlet iktidarının Meşrulaştırılması", *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* içinde, (der.) Çağlar Keyder-Faruk Tabak, Tarih Vakfı Yay, İstanbul, ss. 59-81.

Kitab-ı Müstetab, (Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, (Haz.Yaşar Yücel):(1988) T.T.K Yay, Ankara.

Koçu Bey Risalesi, (1991) (Haz.Yılmaz Kurt), Ecdad Yay, Ankara.

Kunt, Metin (1975) "Kulların Kulları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Beşeri Bilimler, c.3. ss. 27-42.

— (1977) "Müteşebbis Bir Osmanlı Veziri: Derviş Mehmed Paşa", *Toplum ve Bilim*,Yaz, sayı.2 ss. 47-64.

— (1978) *Sancaktan Eyalete. 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, Boğaziçi Ün. Yay, İstanbul.

Lewis, Bernard (1991) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev.) Metin Kıratlı, T.T.K. Yay, Ankara.

Mardin, Şerif (1991) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (der.) Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yay, İstanbul.

Mehmed Süreyya (1996) *Sicill-i Osmanî: Osmanlı Ünlüleri*, (Haz. Nuri Akbayar, eski yazıdan aktaran, Seyit Ali Kahraman),Tarih Vakfı Yay. c.I-VI, İstanbul.

Naima Tarihi (1967) (çev.) Zuhuri Danışman, cilt 1, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994) "XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeoljisive Buna Muhalefet Problemi", *XII.Türk Tarih Kongresi*, Ankara, cilt. 2, ss.1201-1210.

— (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yay, İstanbul.

Ortaylı, İlber (1985) *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yay, İstanbul.

Özkaya, Yücel (1995) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyanlık*, T.T.K Yay, Ankara.

Rasim, Ahmet (Tarihsiz) *Osmarlı'da Batışın Üç Evresi -III.Selim, II. Mahmut, Abdülmecit*, (Haz. H.V. Velidedeoğlu), Evrim Yay, İstanbul.

Reyhan, Cenk (1998) "Türkiye'de Modernleşmenin Kökenleri: Kalemiyye Sınıfı", *Amme İdaresi Dergisi*", Aralık, cilt.31, sayı.4 .

Salzman, Ariel (1993) "An Ancient Regime Revisited: Privazation and Political Economy in the 18th Century Ottoman Empire", *Politics and Society*, c.21, sayı 4.

Saybaşılı, Kemal (1983) *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Birey ve Toplum Yay, Ankara.

Selim I. Kanunnameleri (Der Beyan-ı Kanunname-i Osmani) (1995) (Haz. Yaşar Yücel, Selami Pulaha), T.T.K Yay, Ankara.

Shaw, J. Stanford-Shaw, Ezel Kural (1994) *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (çev.) Mehmet Harmancı, e Yay, c. I, İstanbul.

Tanör, Bülent (1996) *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri-(1789-1980)*, Afa Yay, İstanbul.

Trabzon Şeriyye Sicili, No:1934.

Tekeli, İlhan (1980) "Anadoludaki Kentsel Yaşantının Örgütlenmesinde Değişik Aşamalar", *Toplum ve Bilim*, Bahar-Yaz, ss. 36-65.

Yücel, Yaşar (1974) "Osmanlı İmparatorluğunda Desentralizasyona(Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", *Belleten*, cilt. XXXVIII, ss. 657-708.

— (1977) "XVI ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İdari Yapısında Taşra Ümerasının Yerine Dair Genel Gözlemler", *Belleten*, sayı.167, ss. 495-506.

Effects of the periphery on the Ottoman-Turkish political life: A research model

In the studies on the Ottoman political life the dominant opinion is as follows: The central authority established a perfect sovereignty on the periphery through vertical/subjects and horizontal/spatial fields; and the periphery did not have any traditional local government equivalent to its western liberal meaning to organize itself against the central sovereignty. According to this idea called "Oriental despotism" by orientalists, the modernization movements in the Ottoman Empire developed from the XVIIIth century onwards carried the following basic characteristic: the governing elites imposed their high culture to the periphery from above and the periphery resisted against it through their sub-culture. Against this argument, we assert that in any political-social structure, sovereignty cannot be maintained by naked force alone and society is to be persuaded about the operation of the system. This is also true for the Ottoman Empire. The system would not have a chance to survive if the sovereign authority was not in agreement with rural authorities, namely rich and respectable persons accepted as one of the repressive and ideological apparatus of the central government to spread out its cultural hegemony. It will be useful to consider the Ottoman-Turkish modernization movements within this framework. In our opinion, the Ottoman modernization movements attempted to reorganize the political system according to the class interests of the bureaucrats in the center and the rich and respectable persons in the periphery.

18. yüzyıl başlarında yönetici elitin saltanatın meşruiyet arayışına katılımı*

*Tülay Artan***

Tarihçilik tartışmalarını izleyenlerin bildiği gibi, bugün Osmanlı-Türkiye tarihçiliği alanında derece derece gerilikler söz konusu. Aile, toplumsal cinsiyet, zihniyet, materyal kültür, gündelik yaşam ve standartları, tüketim biçimleri vb. alanlarını da içine alan bir "total tarih" arayışı doğrultusunda atılan adımlar, en ileri iktisat tarihçileri tarafından dahi, bütünü parçaya, *grand narrative*'i küçük ölçeğe feda ettikleri kuşkusuyla, genel olarak Yeni Tarihçiliğe yöneltilen "postmodernlik", "salt estetik arayışı", "hafif ve eğlenceli konularla uğraşmak" suçlamalarına maruz bırakılabiliyor; ya da "belge yok" veya "tek başına altından kalkılamayacak kadar çok/dağınık" türü mülahazalarla "ciddi" tarihçilerin ilgi alanı dışında tutulmaya devam ediyor.[1]

Bu bağlamda, tarih anlayışımızı kökten değiştirmese bile hayli zenginleştirebilecek alanlardan olan biyografiler, aile tarihleri, prosopografik çalışmalar, hatta hanedan üyelerinin yaşam öykülerinin yanısıra, saltanat biçimleri, iktidar kavgaları ve meşruiyet arayışlarına ışık tutacak araştırmalar dahi, bugün hâlâ bir elin parmaklarıyla sayılacak kadar azdır.[2] Rical ile hanedan üyesi kadınların

---

(*) Bu makale ilk olarak Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın 24-26 Mayıs 1993 tarihinde Ankara'da topladığı, "*Osmanlı'dan Cumhuriyet'e. Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*" başlıklı 1. Uluslararası Tarih Kongresi'ne sunulmuş; ancak 1998'de yayınlanan aynı başlıklı kongre kitabına bir teknik hata sonucu girmemişti. Burada dipnotları güncelleştirilerek yayınlanmaktadır.

(**) Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler.

1 Bu bağlamda bir istisna oluşturan Cemal Kafadar'ın çalışmalarına dikkat çekmek istiyorum: C. Kafadar, 1986; 1989; 1992a; 1992b; 1994.

2 1985'te Suraiya Faroqhi, bu konularda son otuz yılda yapılmış olan çalışmaları gözden geçirmişti: S. Faroqhi, 1985. Ayrıca C. Kafadar'ın yukarıda sözü edilen 1989 makalesi de ayrıntılı bir bibliyografyayı içeriyor. Metinde yeri geldikçe, özellikle son on yılda yapılmış çalışmalara işaret edeceğim. Bu makalede özellikle faydalandığım bazı incelemeleri ise tekrarlamayı yararlı buluyo-

bireysel tarihi, genellikle "asıl" tarihe "ek" düzeyinde ele alınırken, iktidar ortağı bu iki grup arasında gerçekleşen evliliklerin, yönetici sınıfın ittifak ve dayanak arayışlarında bir araç olarak kullanılmasının üzerinde hemen hiç durulmamış bulunuyor. Bu yüzden, örneğin 1730 isyanıyla patlayan bunalımı hâlâ "Lale Devri" efsanesi ile Sultan III. Ahmed ve Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın tenperver kişilikleri üzerinde yoğunlaşarak "okur"ken, arka plandaki ailevî bağlar örüntüsünü, çıkar çatışmalarını, gerilim çizgilerini ve kopuş noktalarını hiç görmeyebiliyoruz (Münir Aktepe'nin *Patrona İsyanı* adlı araştırması ve Reşad Ekrem Koçu'nun isyancıyı konu alan *Patrona Halil* adlı tarihsel romanı bu genellemenin dışında kalan nadir yaklaşımlardır [Aktepe, 1958; Koçu, 1967]). Oysa bu isyanın ardındaki evlilik ve akrabalık ilişkilerine sosyal tarih açısından tekrar, yakından ve çok dikkatle eğilmek gerekir, çünkü önümüze serilen ve yer yer içinden çıkılmaz gibi gözüken, 18. yüzyılın ilk çeyreğindeki ailevî bağlantılar sıklaşması, aslında Osmanlı tarihinde bir kopuşa işaret ediyor.

Menfaat şebekelerinin ihmal edilen boyutları

1730 isyanının kurbanları olan Damad İbrahim Paşa, Kaymak Mustafa Paşa ve Kethüda Mehmed Efendi etrafındaki bu örüntü şöyle bir ortamda gelişmişti: Tahta geçtiği 1703 tarihini izleyen on beş yıl içinde on iki sadrazam değiştiren III. Ahmed uzun yıllardır hizmetinde bulunan Nevşehirli İbrahim Paşa'yı önce damat, hemen ardından da 1718'de sadrazam yaptı. Bu andan itibaren, İstanbul'da sadaret, meşihat, kaptan-ı deryalık, yeniçeri ağalığı, nişancılık, sadaret kethüdalığı ve defterdarlık (hatta darphane eminliği, tersane eminliği, matbah-ı âmire eminliği) gibi en üst mevkilerde, 1730 yılına kadar pek az değişme gözleniyordu (Aktepe, 1958: 107).

Ama bu durum genel bir hoşnutluğa işaret etmekten çok uzaktı. Tersine, 1730'da Patrona Halil isyanına neden olan sosyo-ekonomik bunalım, Aktepe'nin de ifade ettiği gibi "sadece İstanbul halkına ve taşrada zulüm ve haksızlığa uğrayıp işleri bozulanlara, esnaf ve küçük memurlara, görevden düşmüş veya sürgünde bulunan vüzera ve ulemaya, savaş ganimetlerinden yoksun yeniçeri zümresine" münhasır kalmamıştı (age.: 122). Uzun süredir en yüksek mevkileri işgal etmekte olan bürokratlar ve ulema, hatta Damad İbrahim Paşa'nın

---

rum: Akalın, 1955; Derin, 1958 ve 1959; Uluçay, 1959; Mardin, 1969; Türek ve Derin, 1969; Faroqhi, 1974 ve 1975; Kunt, 1975, 1977 ve 1983; Zilfi, 1977; Mayer, 1978; Findley, 1980; Reindl, 1983; Fleischer, 1986; Atasoy ve Atasoy, 1990; Dankoff 1991. Bunlara ek olarak J. von Hammer, A.D. Alderson, M. Süreyya, R.E. Koçu, M.Ç. Uluçay ve Y. Öztuna'nın bazı çalışmalarını ile ansiklopedilerdeki biyografi maddelerini sayabiliriz. Bu arada sanatçılara, özellikle mimarlara dair şu monografiler de dikkati çekiyor: Ahmed Refik, 1932 ve 1936; Altan, 1941; Orgun, 1941; Öz, 1943; Erdoğan, 1954, 1955a, 1955b, 1958, 1960 ve 1962; Akalın, 1958; Uzunçarşılı, 1959; Gökyay, 1976; Eyice, 1979; Crane, 1987. Mimar Sinan'ın hayatına ilişkin çok sayıda araştırma arasında şunlar dikkati çekiyor: Konyalı, 1948 ve Meriç, 1965.

bu mevkilere yerleştirdiği akrabaları arasında dahi, benlik savaşları, yükselme hırsı ve tatminsizlik yüzünden büyük bir gerilim yaşanıyordu (agy.: 122 vd.; 1960; 1962-63; 1969; 1968). III. Ahmed'in Damad İbrahim Paşa'ya gösterdiği olağandışı yakınlık[3] nedeniyle sadarette bir değişikliğin söz konusu olamaması; Damad İbrahim Paşa'nın ilk evliliğinden olan iki kızı ile evlenmiş bulunan Kaymak Mustafa Paşa ile Kethüda Mehmed Efendi'nin kaptan-ı deryalık ve sadaret kethüdalığı gibi iki önemli mevkiyi uzun yıllar işgal etmeleri nedeniyle itibarlı vezirlerin önlerinin kapanması, bu sıkıntının başlıca kaynaklarındandı. Diğer yandan Damad İbrahim Paşa'nın bu iki damadı da birbirini çekemiyor; ayrıca II. Mustafa'nın kızlarının kocaları ile III. Ahmed'in öteki (kimi gene Damad İbrahim Paşa soyundan) damatları arasında da rekabet hüküm sürüyordu. 17. yüzyılın iki önemli ailesi olan Köprülü Mehmet Paşa ahfadı ile Feyzullah Efendi ahfadının, Damad İbrahim Paşa tarafından İstanbul dışında tutulmaları, bu ihtiras, tatminsizlik ve entrika ortamına yeni girdaplar eklerken, zamanın öndegelen aktörlerinin, bütün bu akrabalık ilişkilerinin aslında ne kadar farkında olduğunu da ortaya koyuyordu (Aktepe, 1958: 11-112).

Damad İbrahim Paşa'nın yakın çevresi, kadrosu

Nevşehirli İbrahim Paşa, 1717'de sadaret kaymakamı iken III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan (d. 1704) ile evlenerek hanedana damat, ertesi yıl da sadrazam olmuştu. Aynı yıl bu evlilikten Sultanzade Mehmed Bey (1718-1737) doğdu. Damad İbrahim Paşa'nın ilk evliliğinden olan oğlu (Genç) (Musahip) Mehmed Paşa (ö. 1768) 1720'de III. Ahmed'in dört oğluyla birlikte sünnet edilmiş,[4] kısa bir süre sonra da III. Ahmed'in bir başka kızı Atike Sultan ile (ö. 1737) evlendirilmişti (1724).[5] İbrahim Paşa, gene ilk evliliğinden olan kızı Fatma Hanımı da (ö. 1765) daha 1714'de (Kaymak) (Atlamacı) Mustafa Paşa ile evlendirerek, henüz kariyerinin nispeten erken bir aşamasında Köprülü sülalesiyle bağ kurmuştu.[6] Mustafa Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın kızı Fatma Hanım ile, Merzi-

---

3 Başbakanlık Arşivi Ali Emiri Tasnifi'nde bulunan ve bu yakın ilişkide paylaşılan kaygı, sevinç, kıskançlık vs. gibi duygulanımlar yanısıra sultan ve damadı arasında değişilen hediyeleri belgeleyen onlarca hatt-ı hûmayunu yayına hazırlamaktayım. Benzer mektuplar için bkz. Ahmed Refik, 1918a, 1918b, Demiroğlu, 1954.

4 Damad İbrahim Paşa'nın oğlu ve yeğenleriyle birlikte büyüyen III. Ahmed'in oğulları Süleyman (1710-1732), Mehmed (1717-1756), Mustafa (1717-1774) ve Beyazıd (1718-1771) idi. 39 gün daha yaşamış olsa kendisinden 17 gün küçük kardeşi (III.) Mustafa'dan önce tahta geçecek olan Şehzade Mehmed'in amcazadesi III. Osman (1754-1757) tarafından zehirlenmiş olması olasıdır.

5 Bu evlilikten doğan sultanzadeler aracılığıyla aile günümüze ulaştı; üstelik Kanuni'nin sadrazamlarından ...zdemiroğlu Osman Paşa'nın (1527-1587) ahfadı ile Damad Ibrahim Paşa'nın oğlunun çocukları yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde akraba oldular: Öztuna, 1990: 778-781; 783-784. Ayrıca bkz. dipnot 10.

6 Damad İbrahim Paşa'nın 1715'de Mora seferine mevkufatçı olarak katıldığı söylenmektedir: Uzunçarşılı, 1956: 147.

fonlu'nun kapıkullarından olup yüksek mevkilerde bulunduktan sonra efendisinin yerine sadrazam olan Bayburtlu Kara İbrahim Paşa'nın torunuydu. Babası Mehmed Bey'in kariyeri hakkında hiçbir bilgimiz yok;[7] ancak Mustafa Paşa küçük yaşta saraya alınmıştı: "Nevşehirli İbrahim Ağa [Paşa]'nın dârüssaade ağası yazıcılığı esnasında, onunla sık sık temas etti ve arada kurulan bu dostluk sonunda Nevşehirli'nin kızını alarak, ona damat oldu. Kapıcıbaşılık ile görevlendirildi." (Aktepe, agy.: 32). 1716'da önce ikinci mirahor, daha sonra kapıcılar kethüdası; 1718'de vezirliğe yükseltilerek tevki'i (nişancı) ve 1721'de de kaptan-ı derya oldu. Kaymak Mustafa Paşa gibi 18. yüzyılın önemli devlet adamlarından olan Kethüda Mehmed Efendi de İbrahim Paşa'nın gene ilk evliliğinden bir başka kızı, Hibetullah Hanım (ö. 1774) ile evlendirilmiş (1716) ve 1719 sonrasında imparatorluğun içişlerinden sorumlu sadaret kethüdalığı makamına getirilmişti. Üstelik Kethüda, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın hemşehrisiydi ve onun kapıhalkı içinden yetişmiş bulunuyordu.[8]

Nevşehirli yakın akrabalarını önemli mevkilere getirmekle kalmamıştı (Aktepe, 1958: 112-118); hattâ uzak akrabaları bile Damad İbrahim Paşa'nın nepotizminden yararlanmışlardı. Örneğin damadı Kaymak Mustafa Paşa'nın (büyük) dayısı Maktulzade Ali Paşa, hem Köprülü Mehmed Paşa'nın torunu, hem de II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan ile evli olmasına rağmen, yani gerek asıl Köprülü soyunun, gerekse damatlarının başkent dışında tutulma eğilimine karşıt olarak, İstanbul'a getirtilmişti (Uzunçarşılı, 1956: 148). Damad İbrahim Paşa kendi yakınlarının hanedana akraba olmalarını da sağlamıştı. Damad İbrahim Paşa'nın, yalnız Selânik ve Bursa'da sancak beyliği yapan ve III. Ahmed'in kızı Atike Sultan ile evliliğinin hemen ardından 1724'de vezir olan oğlu Mehmed Paşa değil, yeğenleri de hanedana akraba olmuşlar ve hızla yükselmişlerdi. Sadrazam yeğenlerinden (Damad Nevşehirli Genç) Ali Paşa (ö. 1732) gene III. Ahmed'in kızlarından Ümmügülsüm Sultan (ö.1731) ile evlendirilmiş (1724); bir diğer yeğeni (Damad Nevşehirli Küçük Sinek) Mustafa Paşa da (ö. 1764) III. Ahmed'in bir başka kızı Zeynep Sultan (ö. 1774) ile evlenmişti (1728).[9] Ayrıca Damad İbrahim Paşa'nın iki torunu, yani Kaymak Mustafa Paşa'nın kızı ile Kethüda Mehmed

---

7 İkincil literatürde (Kaymak) Mustafa Paşa, kimi zaman Köprülü Mehmed Paşa'nın kızı Abide ile Puçinli (Kara) İbrahim Paşa'nın (ö. 1739) oğlu, bir başka deyişle, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın teyzesinin kocası olarak gösterilmektedir. (Kaymak) Mustafa Paşa'nın bir vakfiyesine dayanarak Aktepe bu iddianın doğru olamayacağı görüşünü ileri sürmüş ve Mustafa Paşa'yı Merzifonlu'nun torunu, devrin nişancılarından Maktulzade Ali Paşa'nın yeğeni olarak tanımlamıştır: Aktepe, 1968: 31-32.

8 Nevşehirli ailesinin hem Kaymak Mustafa Paşa, hem de Kethüda Mehmed Efendi kanadı günümüze ulaşmıştır. Öztuna, *age.*: 778-781.

9 İkincil kaynaklarda Ümmügülsüm Sultan, Nevşehirli Genç Ali Paşa ve iki oğullarının 1730 isyanının hemen akabinde art arda öldükleri kaydedilmektedir. Diğer yandan, Uzunçarşılı, Nevşehirli Küçük Sinek Mustafa Paşa'nın Patrona isyanı nedeniyle güvey giremediğini yazmaktadır: Uzunçarşılı, *a.g.e.*: 167. Oysa hem Zeynep Sultan, hem de Küçük Sinek Mustafa Paşa 1730 sonrasında uzun yıllar yaşamışlardır.

Efendi'nin oğlu, birbiriyle evlendirilmiş; Kethüda Mehmed Efendi'nin kızı olan bir diğer torunu ise sabık kaptan-ı derya (iki kez: 1702-1703, 1713-1714) Aşcızade Mehmed Paşa'nın oğlu Mehmed Emin Paşa'ya verilmişti. Damad İbrahim Paşa, Kaymak Mustafa Paşa ve Kethüda Mehmed Efendi'nin ölümü sonrasında bu damatların, torunların ve torun çocuklarının kariyerlerinin nasıl bir yön aldığı konusunda henüz yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak Damad İbrahim Paşa'nın iki oğlunun da babalarının ölümü sonrasında bir varlık gösterememeleri dikkat çekicidir. Paşa'nın ilk evliliğinden olan Genç (Musahip) Mehmed Paşa'nın babasının katledilmesinden sonra gözden düştüğü anlaşılıyor.[10] Damad İbrahim Paşa'nın Fatma Sultan'dan olan oğlu Mehmed Bey ise, babası katledildiğinde on iki yaşındaydı; üç yıl sonra annesinin de ölmesi üzerine kariyer yolları bütünüyle kapanan sultanzade, henüz 19 yaşındayken dünyaya veda etti. Böylece iktidar kavgasından bir potansiyel aktör, sessizce çekilmiş oldu.

Hanedan ve rical aileleri

Bu arada unutmamak gerekiyor ki Sultan III. Ahmed'in otuz kadar kızından 1718-1730 yılları arasında hayatta ve evli olan altısının (yukarıda adı geçen Atike, Ümmügülsüm, ve Zeynep'e ek olarak, Hatice, Ayşe ve Saliha'nın) kocaları gibi, hanedanın diğer damatları, yani bazıları III. Ahmed tarafından (birkaç kez) evlendirilmiş olan II. Mustafa'nın kızları Ayşe, Emine, Emetullah ve Safiye'nin kocaları da, hep İstanbul vezirlerindendi.[11] Safiye Sultan'ın ilk eşi ve Kaymak

---

10 1730 tarihinde, artık 18 yaşına gelmiş bulunan eşi Atike Sultan'ın Damad İbrahim Paşa hanehalkı içinde sayılmış olması son derece ilginçtir: Başbakanlık Arşivi MAD 1736, 480-481. Uzunçarşılı, 1730 sonrasında Genç Mehmed Paşa'nın hayatına dokunulmadığını, "vezirlikten mütekaid olarak babasının vakıflarına mütevelli olarak" yaşadığını belgelemektedir: Uzunçarşılı, *age.*: 167 ve 315. Atike Sultan 1737'de öldükten sonra, Genç Mehmed Paşa 1768'ye kadar Anadoluhisarı ve Beşiktaş'taki sahilsaraylarında yaşamış olmalıdır: Öztuna, *age.*: 780. Uzunçarşılı, ayrıca, Başbakanlık Arşivi 2 Numaralı Kaime Defteri, fol. 4'e referansla, Atike Sultan ile Genç Mehmed Paşa'nın İbrahim adlı bir oğulları olduğunu ve III. Mustafa zamanında (1757-1774) enderunda bulunduğunu kaydettikten sonra *Netâyicü'l-vuku'at*, c.3, sahife 31'den naklen şöyle devam etmektedir: "Bir gün padişah kendisine 'senin ceddin kalleş bir herif idi, pederime mütemadiyyen torba torba altınlar getirip takdim eder ve pederim dahi enişteniz elini tekbil edin deyu bize emreylerdi' demiştir. Bu İbrahim Bey, Çırağan'da ceddinden kalan yalıda oturup evkafının fazlasıyla geçinirmiş. 1230 H.-1815 M.den sonra vefat etmiştir." Uzunçarşılı bir başka yerde ise, Sicill-i Memurin-i Dahiliye, Başbakanlık Arşivi Birinci Defter, sahife 672'ye referansla, gene Damad İbrahim Paşa soyundan bir Hayri Bey'den söz etmekte ve Güvahi Dil adlı bir divanı, Farsça kavaide dair Levhat-ül kavadid, lügate dair Zeban ve adaba dair *Âdab-üs sülûk* ve *Âdab-ül üdebâ* adlı eserleri olduğunu kaydetmektedir: Uzunçarşılı, *age.*: 315.

11 İkincil literatür (özellikle Hammer, Alderson, Çağatay ve Öztuna), III. Ahmed'in kızlarından 1738'de ölen Hatice Sultan'ın ilk olarak 1724'de Kaptan-ı derya Hafiz Ahmed Paşa ile; bu evliliğin bozulması üzerine aynı yıl (?) Ali Paşa ile; ve daha sonra da (?) Halil Ağa ile evlendiğini; 1775'de ölen Ayşe Sultan'ın 1728'de Sadrazam İstanbullu (Kunduracızade) Mehmed Paşa; ve 1740'da Sadrazam Topal Osman Paşa'nın oğlu Gül Ratıp Ahmed Paşa ile evlendiğini ve 1748'de dul kaldığını; 1778'de ölen Saliha Sultan'ın ise 1728'de Sarı Mustafa Paşa (ö.1731); 1736'da Gülec Sarhoş

Mustafa Paşa'nın dayısı Tevki'i (Merzifonlu Kara Mustafa Paşazade) (Maktulzade) (Genç) Ali Paşa[12] (ö. 1723) örneğinde görüldüğü gibi, bunlar sultanın, sadrazamın, kaptan-ı deryanın ve kethüdanın Boğaziçi sahilsaraylarındaki davetlerine katılıyorlardı, yani iktidarın iç halkasından tümüyle uzaklaştırılmamışlardı ama 1718-1730 arasında itibar görmemişliğin hıncını taşıdıkları ve bunu politik kavgaya yansıttıkları da açıktır. III. Ahmed'in kızkardeşlerinden bir tek Hatice Sultan uzun yaşadı (ö. 1743). İlk kocası Musahip Mustafa Paşa, ikinci kocası Moralı (Enişte) Hasan Paşa, etkili devlet adamlarıydı. Sadrazam, daha sonra da Mısır valisi olan ikinci kocasının 1713'te ölümünün ardından otuz yıl evlenmeyen Hatice Sultan'ın hayatının son demlerinde, seksen yaşını aşmış iken, bir kez daha, sadrazam olarak İstanbul'a yeni gelmiş bulunan Hekimoğlu Ali Paşa ile alelacele evlendirilmiş olması, hanedan evliliklerinin ardında sanılandan da karmaşık ilişkilerin yattığına işaret etmektedir (Artan, 2000a).

Münir Aktepe, Patrona Halil isyanını incelediği eserinde "bu zatlar arasındaki münasebet ve akrabalık derecelerini belirtmek ve bu sebebden vuku'a gelen hadiselerin, devlet idaresindeki neticelerini izaha çalışmak" gibi, 1950'lerin sonları için şaşırtıcı, günümüz tarihçiliğinde dahi çok ileri sayılabilecek bir yaklaşım edinmişti (Aktepe, 1958: 104). Aynı biçimde Reşad Ekrem Koçu da tarihi romanı *Patrona Halil*'de duyarlı bir tahlille "bu hezele gürûhunun kıyamını, Lale Devrinde İbrahim Paşa ve yârânının sefâhat ve lüksüne karşı toplum izdırabından doğmuş bir hareket gibi göstermek ... hatalıdır" (Koçu, 1967: 35) derken, Kaymak Mustafa Paşa ile Kethüda Mehmed Efendi arasındaki rekabete değiniyor; ayrıca romanının kahramanları arasında, iktidarın hırslı muhalif ve düşmanları olarak Ayasofya vaizi (İspirizâde) Şeyh Ahmed ve eski İstanbul Kadısı Zülâlî Hasan Efendi'yi de karakterize ediyordu (Aktepe, 1958: 125-9; Kozanoğlu, 1943). Hem şair, hem devrin vakanüvisi olarak sultan ve yakınlarıyla birçok meclise katılmış olan Küçükçelebizade İsmail Asım Efendi'ye göre, Zülâlî Hasan Efendi 1728'deki kıtlık nedeniyle "uğursuz" olmakla suçlanarak azledilmişti (Küçükçelebizade İsmail Asım, *Tarih*, 615; Destari Salih Efendi, *Tarih*, v.8a. Akt. Aktepe, 1958: 127 ve Uzunçarşılı, 1956: 207); yerine Damad İbrahim Paşa'nın adamlarından Müverrih Raşid Efendi getirildiği için de kin duyuyor olmalıydı.

Ali Paşa (ö.1744); 1758'de Sadrazam Ragıp Mehmed Paşa (ö.1763); ve 1764'de de Kaptan-ı Derya Turşu Mehmed Paşa ile evlendiğini ve 1770'de dul kaldığını kaydetmektedir.

Diğer yandan II. Mustafa'nın kızlarından Ayşe Sultan, 1702'de Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın oğlu Numan Paşa ile; 1720'de Tezkereci İbrahim Paşa ile ve 1725'de de Koca Mustafa Paşa ile evlenmiş, 1728'de üçüncü kez dul kaldıktan sonra bir daha evlenmemiştir. Emine Sultan, ,orlulu Silahdar Ali Paşa ile 1703'de, Paşa'nın ölümünden bir yıl sonra 1712'de Recep Paşa ile, 1724'de İbrahim Paşa ve 1728'de de Muhassıl Abdullah Paşa ile evlendirilmiş, 1736'da dördüncü kez dul kalmıştı. Emetullah Sultan ise 1720'de Sirke Osman Paşa ile evlenmiş ve 1727'de ölmüştür. Safiye Sultan ise 1710'da evlendiği Maktulzade Ali Paşa'nın 1723'de ölümünden sonra 1726'da Mirza Mehmed Paşa, bu eşinin de 1728'da ölümünü takiben Kara Mustafa Paşa (ö.1736) ve son kez Alaiyeli Hacı Ebubekir Paşa ile 1740'ta evlenmiş ve 1759'da tekrar dul kalmıştır.

12 Evlenme törenleri için bkz.: Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 1966: 259. Ayrıca bkz. dipnot 23.

Netâyicü'l-vuku'at yazarı Mustafa Paşa ise bu nefret ortamına, Zülâlî Hasan Efendi'nin güzelliği ile tanınan karısına, çapkınlığı ünlü Damad İbrahim Paşa'nın "hiyel-i musannaa ile taarruz eylediği" dedikodusunun ortalıkta dolaşmasını ekliyor.[13] Burada kayda değer bir başka nokta, Zülâlî Hasan Efendi'nin Kaymak Mustafa Paşa'nın sadık adamlarından olmasıdır.[14] Dolayısıyla İstanbul kadısının kısa sürede gözden düşmesi, yerini Damad İbrahim Paşa'nın adamına kaptırması ve Florya'daki çiftliğinde ikâmete memur edilmesi, muhtemelen, iç halkanın en önemli iki unsuru olan Damad İbrahim Paşa ile Kaymak Mustafa Paşa arasındaki bir sürtüşmeye, nüfuzlu birine intisab yoluyla yükselme süreçlerinin nasıl çelişebildiğine de işaret ediyordu.[15]

Bu saydığımız etmenlerin yanısıra Damad İbrahim Paşa ve yakınlarının iktidara katılımlarında Şeyhülislâm Abdullah Efendi'yi, Ayasofya vaizi Şeyh Ahmed Efendi'yi ve diğer ilmiye mensuplarını rahatsız etmiş olan gelişmelerin, bir başka deyişle 18. yüzyıl ilmiye sınıfının iç mücadelesinin izlerini de görmek mümkündür.[16] Ancak burada bu konuya fazla girmeyerek, hanedan üyeleri ile önde gelen devlet adamlarının kapısından yetişenlerin politik fraksiyonlar oluşturması gibi, ulemanın da kendi kapıkulları aracılığıyla iktidar arayışına girebildiğini tekrarlamakla yetineceğiz. Merkezden uzak taşra köşelerinde bu politik fraksiyonlar arasındaki mücadele dolaysız ve "sıcak" boyutlar kazanabiliyordu. İstanbul'da ise karşıt gruplar sultanın himayesini kazanmaya, ya da gazabını rakip gruba yöneltmeye çalışmaktaydı. 1703 ve 1730 sonrasındaki iktidar değişikliklerinde askerî sınıf kadar ilmiye mensuplarının ve bunlara intisab edenlerin de azil ve sürgünlerinin durmak bilmemesi, kargaşanın yıllarca sürmesi, bu noktada dikkat çekicidir. Diğer yandan 18. yüzyılda nepotizmin ulema içinde de ağırlık kazandığını, evliliği bir araç olarak kullanan ulema ailelerinin de aralarında yakın ilişki şebekeleri oluşturduklarını biliyoruz.[17] Gerçi ulema, hanedan ya da rical ile akraba olmaya yeltenmiyordu; ama onların kapıkulları arasındaki evlilikler acaba ikincil düzeyde bir ağ oluşturmuyor muydu ? Bu bağlamda, faraza Zülâli Hasan Efendi'nin karısının da Kaymak Mustafa Paşa'nın harem inden yetişmiş olabileceğini düşünemez miyiz ? Aslen Arnavut olan sabık İstanbul kadısının, hemşeh-

---

13 Mustafa Paşa, 1327: 130. 1730 isyanında oynadığı rol Zülâlî Hasan Efendi'ye önce Anadolu Kazaskerliği'ni kazandırdı; ama çok geçmeden azledilerek Girit'e, Resmo'ya sürülmüş ve 1731'de de orada öldürülmüştür. Damad İbrahim Paşa'nın kadınlara düşkünlüğü konusunda bkz.: Zilfi, 1996: 290-303.

14 *A Voyage performed by the late Earl of Sandwich round the Mediterranean in the years 1738 and 1739*, Londra (1799), 235'den naklen M. Aktepe, *age*:127.

15 İsyan başladıktan sonra hem Kaymak Mustafa Paşa, hem de Kethüda (farklı nedenlerden dolayı) gelişmelere kayıtsız kalırken, her ikisi de patlamanın kayınpederleri Damad İbrahim Paşa aleyhine sonuçlanmasını bekliyor gibidirler. İsyanı Kaymak Mustafa Paşa'nın düzenlemesiyle ilgili rivayetler için bkz.: M.Aktepe, *age*: 122-130.

16 İlmiye sınıfının bu dönemde genel bir değerlendirilmesi için bkz.: Zilfi, 1983 ve 1988.

17 Nepotizmin daha erken örneklerine de rastlanılmaktadır: Zilfi, 1983: 331.

risi Arnavutlar üzerindeki etkisi dolayısıyla 1730 isyanında suçlu olduğuna hükmedilmiş ve kendisi cezalandırılmıştı.[18] Benzer biçimde, *Netâyicü'l-vuku'at* yazarının, Damad İbrahim Paşa'nın Zülâlî Hasan Efendi'nin karısına askıntı olduğu yolundaki bir dedikoduyu kaydetmesinin ardında, Hasan Efendi'nin evlendiği kadının kökeni konusunda bir gözlem veya bilgi yatıyor olamaz mı? Bu tür olasılıkları araştırmaktan henüz çok uzağız; ama böyle bir spekülasyon dahi, dikkatimizi bir kez daha evlilik ilişkilerine yöneltiyor.

Hanedana yönelik aile stratejilerinin değişimi

Saray çevresindeki girift evlilikler ve hanedana akrabalık ekseninde kurulan bağıtsal veya yarı-bağıtsal ilişkiler, Osmanlı elitine özgü olmayıp, başka geleneksel (askerî-tarımsal) toplumlarda da gözlenir (Du Boulay, 1970: 184 vd.). Başka bir deyişle, bu tür ilişki ağları tarih-dışı değildir; komparatif olarak incelenebilecek, tarihsel bir kategoridir.[19] Ortaçağ ve yeniçağ boyunca Batı monarşilerinde gözlenen değişimler gibi, Osmanlı hanedanın akrabalık ilişkilerinin de kendi dönüşümleri vardır: 18. yüzyıldaki aile bağları, "Klasik" dönemin göreli merkeziyetinden ve timar sisteminin tipik sayılan işleyişinden, (derinleşen bir gelirler bunalımı nedeniyle) 17. yüzyılda iltizam ve 18. yüzyılda malikane usullerine geçişe denk düşecek tarzda, bir başka saltanat biçimi, yönetim tarzı ve meşruiyet arayışını sergilemektedir.[20] Hattâ 17. yüzyılın başı ile sonu arasında dahi birbirinden farklı politik söylemler, farklı iktidar gösterimleri ve farklı aile silsileleri gündemdedir. Rifa'at Abou El-Haj (1974) ve Leslie Peirce'in (1988; 1993) çalışmalarından yola çıkarak başka yazılarımda (Artan, 1992; 1994a; 1994b; 1995; 1997) geliştirdiğim bir çerçeveyi, daha sonra tekrar değinecek olmakla birlikte, önce burada kısaca tekrarlayacağım: 14. yüzyıl ortalarından 16. yüzyıl sonlarına uzanan başarılı yayılma sürecine eşlik eden askerî-karizmatik önderlik tarzı ve meşruiyet edinme biçimi, kısa süreli seferler ve kesin sonuçlu imha savaşlarıyla kazanılan parlak zaferlerin artık olanaksız hale gelmesi sonucu, yerini, büyüyen ve karmaşıklaşan bir bürokrasinin, rical aracılığıyla yönetilmesine bırakıyordu. Burada önemli olan, sultanı sonu belirsiz seferlere götürüp meşruiyetini riske etmektense, varlığıyla ricalin ve bürokrasinin devamlılığını teyid etmesini sağlamaktı. Bunun için

---

18 Etnik ve bölgesel aidiyet için bkz.: Kunt, 1974.

19 Öncelikle çeyiz anlaşmaları bağlamında aristokratik aileler arasındaki evlilik ilişkileri için bkz.: Forster, 1960, 1971 ve 1980; Otto, 1974; Chojnacki, 1975; Chaussinand-Nogaret, 1976; Meyer, 1976; Trumbach, 1978; Wood, 1978; Hanley, 1980; Kolsky, 1987; Casanova, 1990; Ago, 1990 ve 1992; Harris, 1994; Molho, 1994; Tillyard, 1994.

20 Bu bağlamda R. Dankoff'un sultan kızlarının yüksek mevkilerdeki devlet adamlarıyla genç yaşta evlendirilmelerinde ve evli kalmalarının arzulanmasında masraftan kurtulma kaygısının bulunduğu yöndeki değerlendirmesine katılmayı oldukça güç bulduğumu belirtmek isterim: Dankoff, 1993: 169.

de hanedan mensupları payitaht halkına eskisinden daha fazla ve değişik bağlamlarda gözükmeli; güç ve servetlerini barışçı biçimlerde sergilemek yoluyla, varlık ve devamlılıkları konusunda güven vermeliydiler. Osmanlı geleneği bağlamında bunun yolu, tabii hanedanın erkek mensuplarını değil, bağımsız bir taht iddiası olamayacak kadın mensuplarını öne çıkarmaktı. Sultanların kızları ve kızkardeşleri, bu yüzden, Haliç ve Boğaz kıyılarında muhteşem sahilsaraylar inşa edip, gösterişçi tüketim eksenine dayandırılmış müstakil hayatlar sürmeye teşvik edildiler. Bu sahilsaraylar ve servet sergilemeleri, aynı zamanda, yüksek mevkilerdeki kocalarının makam konaklarını gölgede bırakmaya; dolayısıyla yükselen ve iktidar ortaklığına giren, kökleşme arayan ricalin potansiyel iddiasını sembolik açıdan güdükleştirmeye yarıyordu. Başka bir deyişle, burada her iki taraf, yani hanedan ve yönetici elit, birbiriyle hem ortaklığa hem rekabete giriyor; özellikle hanedan, yeni lejitimasyon biçiminde ortaklığına muhtaç olduğu yönetici elitin çizmeden yukarı çıkmaması için önlem almaktan geri durmuyordu.

Yönetici elit de buna, kendi açısından, aile ve evlilik stratejilerini farklılaştırarak karşılık vermekteydi. 16. yüzyılda "aile politikaları"nda ön planda olan ve eksen alınan, doğrudan doğruya hanedanın kendisiydi. Başka bir deyişle, büyük rical, olanak bulduğu ölçüde hep bizzat sultan ile hısımlığı ve ittifakı hedeflemekte; üstelik bunların ahfadı da etkin ve etkileyici kariyer çizgilerine oturmaktaydı. Örneğin Kanuni'nin kız torunları hep yüksek devlet görevlileriyle evlen(diril)irken, erkek torunları da payitaht içinde ve dışında önemli görevler üstlenmişler, bürokrasi çarkı içinde yer tutmuşlardı. Onaltıncı yüzyılda yaşayan bu sultanzadelerin (yani Rüstem Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Kanijeli İbrahim Paşa'nın çocuklarının) hemen hepsi önemli devlet görevlerine gelirken, aynı zamanda hanedanı girift ilişkilere sokacak evlilikler yapmışlardı. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu sultanzadelerin kariyerleri giderek silikleşti; ama evlilikleri aracılığıyla kurulan bağlar iyiden iyiye giriftleşti; bir anlamda, takip edilmeleri büsbütün güç bir hal aldı. Örneğin 17. yüzyılın köklü ve birbirlerine karmaşık ilişkilerle bağlı ailelerinden biri olan Köprülüler, Köprülü Mehmed Paşa'nın erkek kardeşi kolundan, Amcazadeler ile; kızkardeşinin oğullarından, Kıblelizadeler ile; kızlarının oğullarından da, Merzifonluzadeler, Safiye Sultanzadeler ve Puçinlizadeler ile büyüyüp saçaklanmıştı.

Ancak 17. yüzyıl, her şeye karşın esas olarak Köprülülerin yüzyılıdır; bu olgu, genellemelerin önüne bir engel olarak dikilmekte, büyük bir soyun bu çok ağırlıklı hegemonyası içinde gelişen pratikler demetinin, yönetici elitin bütünü veya çoğunluğu açısından bir model oluşturup oluşturmadığı, kolayca açıklığa kavuşturulamamaktadır. Gene de, bu ailenin hanedan ile kurduğu hısımlıklardan salkımlanan yan kolların, daha girift bir ilişkiler ağına işaret etmeye başlaması; ayrıca, Metin Kunt'un dikkat çektiği gibi, 17. yüzyıl Osmanlı yönetici sınıfı içinde gelişen etnik-yöresel dayanışma boyutu, artık güç merkezlerinde kişilerden kollektif iktidara yönelindiğinin bir işareti olarak kabul edilebilir (Kunt,

1974: 233-9; Itzkowitz, 1962; Abou-el-Haj, 1874: 438-447). Üstelik, bu ailelerin yüzyılları aşan sürekliliği içinde, Köprülülerden türeyen Merzifonluzadeler ile Safiye Sultanzadelerin erkekleri, sultan kızları ile daha sonraki evlilikleri aracılığıyla yüzyıl sonunda hanedana bir kez daha akraba olurken, ailenin bir diğer kolu olan Puçinlizadelerin 18. yüzyılda bir başka geniş ve hanedana akraba aileyi: Nevşehirli Damad İbrahim Paşa soyunu üretmesi, yeni bir dinamiği başlatmıştı. Bu zemin üzerinde, Damad İbrahim Paşa'nın adım adım kurup geliştirdiği ve canlı tuttuğu (bu yazının başında değindiğimiz) ilişkiler ağı ile karşımıza çıkan tablo, 18. yüzyıl başında sultanın doğrudan kendisiyle hısımlık peydahlıyan tek tek yüksek bürokratlar ile değil, kendi aralarında birbirleriyle hısım ve akraba olan, süreklilik peydahlamış bir yüksek bürokrasi ile ittifak kurmak durumunda olduğunu gösteriyor. Diğer yandan, bu yeni oluşum içinde, yönetici elitin saltanat nezdinde varlık ve köklülük arayışıyla birlikte, saltanatın meşruiyet arayışı da, yeni pratikleri gündeme getiriyordu.

Yönetici elitin köklülük arayışı

Osmanlı tarihçiliğinin geçmişinde, sultanları gerek toplum ile, gerekse seçkinler zümresinin kalanıyla ilişkilerinde her zaman tek-yanlı bir despotizmin keyfiliğiyle davranmış gibi resmeden bir gelenek vardır. Bu gelenek, otokrasinin fiilen uygulanabilir sınırları konusunda gerçekçi değildir; otokrasiyi kadir-i mutlaklık kertesinde abartır ve ona zaman içinde mutlaklık bahşeder. Bu nedenle de, politikanın yapısını kendinden menkul sayar; iktidarın teatral gösterimlerinden hareketle bu yapının analizine yönelmeyi düşünmez bile.[21]

Günümüzde bu gibi görüşler artık terkediliyor. İktidar kimin elinde/ydi ve nasıl kullanılıyor/du sorularına yanıt arayan tarihsel analizler, hem eylem, hem söylem düzleminde kullanılan çeşitli simgeleri, örneğin, mimari yapıların ve kent planlamasının sunduğu ipuçlarını; resim ve heykelleri; bayrakların ve giysilerin dünyasını; monarşinin ve tebaanın (çoğunlukla farklı) inanç, büyü ve kutsallık dünyalarını; tören, şenlik ve ziyafetleri gitgide daha fazla kucaklıyor.[22] Clifford Geertz'in (1977) ifade ettiği gibi, yöneticilerin ritleri, iktidarın sembolleri, artık yalnızca arızî ve efemeral değil, aksine, bir toplumun yapısı ve işleyişi

---

21 Necipoğlu, 1991; Kafadar, 1995. Ayrıca S. Deringil'e, bu yazı 1993 sonrasında yayına hazırlanırken, henüz yayınlanmamış kitabının "Long Live the Sultan! Symbolism of Power in the Hamidian Regime" adlı bölümünü okumama izin verdiği için teşekkür ederim: Deringil, 1988: 16-42.

22 1981'de, *Journal of Interdisciplinary History* 12'de yayınlanan Bernard S. Cohn, John N. Adams, Natalie Z. Davis ve Carlo Ginzburg makaleleri ve hemen ardından yayınlanan üç derlemede yer alan bir dizi makale bu yeni alanı tanımladı: Hobsbawm ve Ranger, 1984; Wilentz, 1985; Cannadine ve Price, 1987. Bu paralelde son yıllarda yayınlanmış çalışmalara örnek olarak bkz.: Bryant, 1986; Kertzer, 1988; Klingensmith, 1993; Brown ve Famiglietti, 1994; Hanawalt ve Reyerson, 1994; Fantoni, 1994; Röhl, 1994; Barclay, 1995; Berger, 1995; Binski, 1995; Boyden, 1995; Duma, 1995; Wortman, 1995.

için esas kabul ediliyor. Bu bağlamda, burada irdelenen dönem için, saltanatın ve yönetici elitin ritleri ile iktidar sembollerinin sergilendiği alanlar olarak, hemen şunlar akla geliyor: 1720'de dört şehzadenin sünneti ve aynı zamanda sultan kızlarının düğün şenlikleri; 1724 ve 1728'de, gene sultan kızlarının toplu düğün törenleri ile düğün ve çeyiz alaylarının güzergâhının organize edilişi;[23] daha genel olarak, Haliç ve Boğaziçi kıyılarında şekillenen yeni mimari ve kuşattığı yaşam tarzı. Bu çerçeveyi, çeyiz, hediye ve pişkeş tevcihlerinde artık hangi eşyaların tercih edildiği, ya da değişen yeme içme kültürünün de yansıdığı başka, ikincil şölenler gibi olaylar bütünlüyor, tamamlıyor.

1718 sonrasında hanedanın ve yönetici elitin özellikle bu alanlarda sergilediği iktidar rit ve sembollerini tek tek, dikkatle incelemeliyiz. Kuşkusuz bu, zaman alacaktır. Ancak hemen belirtelim ki, bu yaklaşım tarzı, III. Ahmed devrine atfedilen gösteriş ve tüketim tutkusu hakkında, ilk andan itibaren değişik bazı soruların sorulmasını mümkün ve gerekli kılıyor. Özetle, bu gösterişçilik ve tüketimciliğin rastgele bir sefahat boşalımından ibaret mi olduğu, yoksa yeni iktidar sergileme biçimleri mi içerdiği, insanın kafasına takılıyor.[24] Böyle bir kurcalama, hızla yeni yorumlara götürüyor. Daha önce de işaret ettiğim gibi, saltanatın kendini meşru kılma yolunda eskiden beri gözettiği kahramanlık, kutsallık, askerî önderlik gibi değerler, artık kolay kolay karşılanamıyor. Bunların yerine, zenginlik ve cömertlik değerleri daha ulaşılabilir, algılanabilir oluyor. İşte bu zenginlik ve cömertliğin, kimden kaynaklandığı veya kaynaklanacağı konusunda da, hanedanın ihtiyaçlarıyla ricalin iddiaları buluşuyor, kesişiyor, üstüste biniyor veya karşı karşıya geliyor.

Örneğin 1720 şenliği sırasında, III. Ahmed'in otağ-ı hümayununun hemen yanıbaşında sadrazamın, kapudan-ı deryanın ve kethüdanın çadırlarının kurulmuş olması, surnamenin minyatürlü kopyelerinde dikkatimizi çekiyor.[25] Şenliği düzyazıyla anlatan Mehmed Hazîn, çadırların yerlerini dahi Damad İbrahim Paşa'nın bizzat teftiş edip onayladığını aktarıyor.[26] Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa ise, *Nusretname*'sinde, 1720 şenliğine hazırlık aşamasında Damad İbrahim Paşa'nın 1582 ve 1675 sünnet düğünlerini tarihî kaynaklardan okuyarak, ayrıca bu son düğünde bulunanlardan dinleyerek araştırdığını söylüyor.[27] Bu, "gelene-

---

23 1720 için bkz.: *Surnâme-i Vehbi*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphane A. 3593 ve A.3594 (20'nin üzerinde nushası olan bu eserin minyatürlü iki kopyası); Surnâme-i Hazin, Bayezid Devlet Kütüphanesi -Genel 10267. 1724 için bkz: *Surnâme*, Nationalbibliothek Viyana HO. 95.

24 18. Yüzyıl Avrupa, hattâ Kuzey Amerika tarihinde de tüketim duygusunun doruğa varmasıyla tanımlanmıştır: McKendrick, Brewer ve Plumb, 1982; Weatherill, 1988; Schammas, 1990; Lemire, 1991; Carson, Hoffman, Albert, 1994; Porter ve Roberts, 1996; Kowaleski-Wallace, 1997. Ayrıca bkz.: Brewer ve Porter, 1995; Brewer ve Staves, 1996.

25 Topkapı Sarayı Kütüphanesi A. 3593 (fol 10b-11a) ve A.3594 (fol. 10b-11a): Atıl, 1969.

26 Surnâme-i Hazîn, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Nureddin Paşa 10267, 23a-23b: Kızıltan, 1987.

27 Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 1966: C.II/II, 396-7.

ğin icadı" (Hobsbawm 1983: 1-14) için çok elverişli bir zemin ve moment olsa gerektir, çünkü bu tür bir çalışmayla eski âdetler kusursuz bir şekilde yinelenebileceği gibi, kazanılan insiyatifle yenilikler de kolayca kurgulanıp bütünün içine yedirilebilir. Damad İbrahim Paşa, on beş günlük şenliği baştan sona tasarlayıp mekânları ve aktörleri bizzat seçerken, etrafındaki akrabalık ilişkilerini topyekûn bir iktidar sembolü olarak sergilemeyi amaçlamışa; üstelik bu mesaj, özellikle görsel belleklere yansımışa benziyor. 1720 şenlikleri boyunca, gün be gün davet edilen misafirlere, bu arada şeyhülislâm, şeyh ve seyyidlere, ya da kazasker, defterdar ve kapıcıbaşılara ziyafetler çekiliyor, sofralar kuruluyor, büyük bir görkemle hizmet ediliyor. Nerede? Mehmed Hazîn, bu şölenlerin "ziyafethane-i sultanî" denen çadırda geçtiğini yazıyor. Bu büyük çadırın *içinde*, diyor, genellikle dört, bazen altı-yedi sofra kurulur, birinci sofrada sadrazam yerini alır, misafirler de belirli bir protokole göre diğerlerine dağıtılarak ağırlanırdı. Demek ki bu versiyonda sadrazam, sultan adına kurulan ziyafet çadırında, onun gölgesinde, diğer öndegelenleri misafir ediyor. Oysa bu sünnet düğününü görüntüleyen her iki minyatürlü albümde, 19 Eylül 1720'dan başlayarak on dört gün süren ziyafetlerin mekânı olarak, üç direkli "ziyafethane-i sultanî" çadırı değil, Sultan III. Ahmed'in, onun damadı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın ve onun damadları Kaymak Mustafa Paşa ile Kethüda Mehmed Efendi'nin belirli bir büyüklük hiyerarşisi içinde, ama daima birlikte resmedilen dört çadırı gösteriliyor. Misafirler hepsine geliyor; dördünde sofralar kurulup hizmet veriliyor; dört çadırın önünde hediye ve pişkeş dağıtılılıyor; karada, denizde, havada eğlenceler düzenleniyor. Genel olarak zenginlik ve cömertlik gösterimleri, Osmanlı yönetiminin bilinen bölüşümcü ideolojisini yansıtıyor. Ancak bu gösterimler burada, biraz yeni bir kurguyla sahneleniyor. Olgusal açıdan, herhalde Mehmed Hazîn'in anlatımı "doğru"dur. Ancak galiba minyatürcüler, şenliğe katılanların zihninde hangi izlenimin ağırlık kazandığını yansıtıyor.

"Lüks ve sefahat"ı nicelleştirme sorunları

Doğal olarak saray ve çevresi her zaman gösteriş ve tüketimin merkezi olmuştu.[28] 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Damad (Silahdar) (Şehit) Ali Paşa, emsallerinden farklı olarak (ve belki de Osmanlı tarihinde ilk kez) bütçeyi denkleştirmek için öncelikle sarayın tüketimini kısmaya niyetlendi (Baysun: 328-9). Oysa Ali Paşa'nın kendi hanesinin giderleri, örneğin 1714-15 arasındaki bir yıllık masrafları,[29] 1718 sonrasında Damad İbrahim Paşa'nın benzer masraf kalemlerini içe-

28 Andreas Tietze 16. yüzyılda sarayda tüketilen inanılmaz miktarlarda yiyecek ve içecek konusunda eleştirilerini kaleme alan Gelibolulu Ali'nin şikayetlerini günümüze aktarmıştır: Tietze, 1979: 148 (H 41r) ve 1982.

29 Başbakanlık Arşivi, Kazım Kepeci 7430.

ren yıllık hesap defterleri ile karşılaştırıldığında,[30] çok daha yüksek duruyor; özetle, (Silahdar) (Şehit) Ali Paşa'nın tüketim tutkusunun, sadaret gelirlerini halefine oranla çok daha aşırı biçimde zorladığı hissini veriyor. Ama belki de Ali Paşa bu tutkusunu saklamış, gözlerden uzak tutmuştu. Buna karşılık Damad İbrahim Paşa, devletin giderlerini kısmak için daha geleneksel yöntemlere başvururken,[31] kendisi başta olmak üzere saray ve çevresinin sefahat içinde yaşadığını saklamıyor; tersine, özellikle sergiliyordu. Yani mümkündür ki, aslında daha fazla harcadığından değil, daha fazla gösterdiğinden, sonunda sefalet çekenlerin tepkisini topluyor, bu tepkiyi kullanan bir siyasal hareketlenmede, kitleye kurban veriliyordu.

Bu da bizi önemli bir metot sorununa getiriyor. 18. yüzyılın ilk çeyreğinde özellikle dikkati çeken saraylı gösterişin, örneğin İstanbul'daki Mayıs 1719 deprreminden sonra girişilen inşaat faaliyeti ile, kuşkusuz her zamanki gibi görkemli olagelen saray yaşantısının, gerçek çehresi ve nicel boyutları neydi? Hanedan ve rical nereden, ne kadar kazanıyor; nerelere harcıyordu? Bu konularda ciddi rakamlar, karşılaştırmalı istatistikler olmadan konuşmaya devam ediyoruz. Bugün ikincil literatürde "Lale Devri" olarak adlandırılan bu döneme atfedilen debdebenin hangi maddi ölçüler içinde yaşandığı, ancak elitin reel gelir ve gider rakamları üzerinde adamakıllı çalışıldığında ve elde edilen bulgular daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, açıklığa kavuşturulabilir (Artan, 2000b). Bir başka deyişle, 18. yüzyıl "gerileme" paradigmasının derinleşen eleştirisi yoluyla neşter altına yatırılırken,[32] saray ve çevresi ile yükselen toplum katmanlarının (bazı araştırmacılara göre "burjuvazinin" [Göçek, 1996]) gelir kaynakları, tüketim biçimleri ve yaşam standartlarındaki değişim de gözlenmeli ve analiz edilmelidir. Saray, sahilsaray, bahçe, kasır ve köşk inşaatı; bunların tefrişi; törensel ve gündelik yemek harcamaları; giyim, kuşam ve eğlence giderleri; hediye tevcihleri, böyle bir karşılaştırmanın temel kategorilerini oluşturabilir.

Muhallefatlara dayalı nitel bir çözümleme

Bu değişimin ipuçlarına, yönetici elitin muhallefat kayıtları ile "kapı"larının varidat, masarifat ve mübayaat gibi adlarla tutulan (muhasebe) defterlerinde rast-

---

30 Başbakanlık Arşivi MAD 19771 (12 Eylül 1723-20 Eylül 1724), 1-40; MAD 4885 (23 Eylül 1721- Eylül 1730), 1-152. Ayrıca bkz. dipnot 35.

31 (1719'da) Pasarofça sonrasında alınan tedbirlerle "hazineye irad kaydolunan para divânî kese itibariyle 2,528 kese ve 342 kuruştu": Uzunçarşılı, *age*: 150; "1 134 (1721) senesi başında devletin bütün masrafları çıktıktan sonra, hazineye 5,675 divânî keselik bir kâr sağlamış bulunuyordu": M. Aktepe, "Nevşehirli İbrahim Paşa", *İslâm Ansiklopedisi*, c.9, 236. 18. yüzyıl başında hazine gelir ve giderleri için bkz. Tabakoğlu, 1985.

32 Bu paradigmanın eleştirisi için Owen, 1975; Naff ve Owen, 1977 (aynı ciltte özellikle: H. İnalcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", s. 27-52).

layabiliyoruz.[33] Kuşkusuz tek başına muhallefat defterleri, ne kişinin sağlığında sahip olduğu mal varlığını, ne de sahip olmayı arzuladıklarını tümüyle gözler önüne serebilir. Ancak yukarıda sözünü ettiğimiz hesap kayıtlarıyla birlikte kullanıldığında, durum biraz değişir: En azından bazıları görünüşte son derece gayri-sistematik tutulmuş olup, fare kapanlarından, içine Girit zeytini koymak üzere satın alınmış Venedikkârî kavanozlara, günlük yumurtalardan mücevherli yelpazelere kadar son derece değişik objelere karmakarışık yer veren bu hesap kayıtlarıyla muhallefatlar yanyana konduğunda, yükselen değerler, alım gücü ve sahip olma tutkusu hakkında daha gerçekçi sonuçlara ulaşılabilir.[34] Bu, nicel olmaktan çok nitel bir yaklaşımdır: Söz konusu belge türleri toplu olarak değerlendirildiğinde, ister geçmişte, ister daha yakın zamanda saltanatın kendi meşruiyetini dayandırmaya çalışageldiği (1) köklülük, (2) kutsallık, (3) askerî önderlik, (4) zenginlik ve cömertlik değerlerini yansıtan sembollerle birlikte, hanedana yakınlığı, "hanedan kadar" servet ve zenginlik sahibi olmayı, bu yolla iktidar ortaklığının meşruiyetini simgeleyen nesnelere de çokça rastlamamız, tesadüf olmasa gerektir.

Damad İbrahim Paşa'nın kullandığı sadaret mühründe "Yaradanıma tevekkül ederim, kulu İbrahim" ibaresinin yanısıra yer alan şu dört Farsça mısra: "ey Allahım, varlığın hakkı için / elime altı şey bahşedesin / ilim, amel ve açık el / iman, emniyet ve sıhhat" (von Hammer-Purgstall, 1999: 45-6), diğer devlet ricalinin mühürlerinde rastladığımız ibarelerle karşılaştırıldığında, sanki Damad İbrahim Paşa'nın dünyasının tüm manevi değerlerine işaret ediyor gibidir. Bu dünyanın daha maddi-gerçekçi bir resmi ise, varidat, masarifat, mübayaat ve muhasebe defterleri gibi hesap kayıtları[35] ile aşağıda inceleyeceğimiz muhalle-

---

33 Osmanlı sarayına dair örnekler için bkz: Barkan, 1979 ve 1966; Rogers 1984. Avrupa'da kraliyet hazine kayıtlarının sistematik çalışılmasına daha 19. yüzyılda başlanmıştı. Örnek olarak bkz: Labarte, 1879; Guiffrey, 1894-6; Roman, 1894. Bu ilgi zaman zaman tekrar satha çıkmış ve Rudolf II, Medici ve Farnese ailelerinin kolleksiyonları inceleme konusu olmuştur: Bauer ve Haupt, 1976; Spallanzani, 1978; Ambrosio ve Capobiano, 1995.

34 Osmanlı terekelerine dayanılarak yapılan çalışmalar bibliyografyası için bkz: Artan, 1998.

35 Fatma Sultan ve Damad İbrahim Paşa'nın hanehalkları, sarayları ve mutfak masrafları ışığında evliliklerine ışık tutmayı amaçlayan bir çalışmam yayına hazırlanmaktadır. Bu çalışmada incelenen Damad İbrahim Paşa'nın hanesinin aylık hesapları, örneğin: CD 8838 (17 Ağustos-14 Eylül 1719); CD 6053 (14 Aralık 1719-11 Ocak 1720); CD 7266 (12 Ocak-10 Şubat 1720); CD 6612 (19 Ocak-16 Şubat 1722); CD 6024 (16 Mart-14 Nisan 1724); CD 8789 (11 Ağustos-8 Eylül 1725) vs; yanısıra, karakullukçuyan ücretleri: CD 6197 (22 Ekim 1721-20 Kasım 1721); enderun ağalarına enamları: CD 8006 (27 Ocak-25 Şubat 1724 ; hekimlerden rakkaslara, ağaç fidanlarından değerli kumaşlara Kilarî Hüseyin Efendi eliyle yapılan ödemeler: CD 8797 (18 Kasım 1724-2 Ocak 1725 (46 günlük); 1720 sünnet düğünü sırasında sadrazamın hazidarı ve vekilharcı eliyle yapılan alışveriş ve çeşitli ödemeler: CD 6283 (4 Ekim-1 Kasım 1720; 1727 yılının yaklaşık bir yıllık çeşitli kumaş alımları: CD 12412 (22 Şubat -14 Aralık 1727) ve bir dönemin terzi masrafları: CD 8614 (7 Nisan 1723-23 Ağustos 1723) türünden çok sayıda müteferrik masraf kayıtları; ayrıca yıllık hesap defterleri, örneğin: MAD 19771 (12 Eylül 1723-20 Eylül 1724), 1-40; MAD 4885 (23 Eylül 1721- Eylül 1730), 1-152; ve sadrazam hanesinin isyan sonrasında tespit edilen yıllık masrafları özel ola-

fat defterlerinde bulunabilir. Yakın bir hısım ve akraba çevresi olarak (iç çatışmalarına karşın) sürekli bir ittifak kurmuş olan Sadrazam Damad İbrahim Paşa, Kaptan-ı Derya Kaymak Mustafa Paşa ve Sadaret Kethüdası Mehmed Efendi, 1730 (27 Recep 1143) yılında patlak veren isyan sonucunda, aslında bu ittifakın merkezinde yer alan III. Ahmed tarafından saltanata feda edilerek öldürüldüklerinde, tüm kişisel varlıkları müsadere edilip hazineye getirilmişti. Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan üç muhallefat defteri, murassa silahlardan samur kürklere, gümüş ve billur mutfak eşyasından İslâm ve Osmanlı dünyasının en itibarlı kitaplarına kadar, bu üç devlet adamının edinmiş, biriktirmiş olduğu zengin maddi kültür hazinesini en azından kısmen gözler önüne serer.[36] Başbakanlık Arşivi'nde de, aynı olay sırasında tutulmuş altı muhallefat defteri tespit edebildim.[37] *Tarih-i Sâmi ve Şakir ve Subhi*'den, bu muhallefatların (hepsinin? bazılarının? bunların ve daha bilmediklerimizin?) Defterdar İzzet Ali Bey tarafından tahrir olunduğunu; nakit olarak İbrahim Paşa'nın 2,400 kese ve 61 kuruşu, Mustafa Paşa'nın 365 kese ve 374 kuruşu, Kethüda Mehmed'in de 23,900 kese ve 336 kuruşu çıktığını; Damad İbrahim Paşa'nın cömertliğiyle, Kethüda Mehmed'in ise hasisliğiyle meşhur olduğunu öğreniyoruz.[38] Bu rakamlar ve muhallefatların satışından elde edilen gelir, kuşkusuz her birinin gerçek servetinin ne olduğu konusunda bir fikir veremez; ancak muhallefatların içeriği, dünyevi değerlerine, beğeni ve beklentilerine işaret eder.

---

rak değerlendirilmektedir: MAD 1736, 480-482 (29 Eylül 1729-28 Eylül 1730); MAD 10173, 10-11 (1730) vs. Bunlara ek olarak Fatma Sultan hanesinin mutfak masrafları, örneğin: DBŞM.MTE 10975 (14 Aralık 1719-11 Ocak 1720); CS 3972 (19 Ocak-16 Şubat1722) vs. ve sadrazam hanesinin mutfak ve tayinat masraflarını belgeleyen, örneğin: DBŞM 1395 (15 Ekim-13 Kasım 1719); DBŞM 1405 (14 Kasım-13 Aralık 1719); CD 4594 (4 Ekim-1 Kasım 1720); CD 9407 (28 Nisan-27 Mayıs 1721); DBŞM.MTE 10981 (24 Ağustos-22 Eylül 1721); CD 6611 (19 Ocak-16 Şubat 1722) vs. gibi kayıtları değerlendirmek mümkün olmaktadır. Damad İbrahim Paşa'nın selefi Silahdar/Şehid Ali Paşa'nın benzer hesap defterleri, örneğin: CD 7656: (2 Ağustos-30 Ağustos 1715), ile 1730-sonrası sadrazamlarının hesap defterleri karşılaştırılarak, kapıhalklarının kompozisyonu, büyüklüğü ve ekonomik boyutları, 17-19 yüzyıllarda sadaret gelirlerinin değişen kaynakları ve ekonomik gücü bir arada değerlendirildiğinde "Lale Devri" efsanesinin gerçekçi bir eleştirisi yapılabilmektedir.

36 Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/1, D.2211/2 ve D.2333. F. M. Göçek ilk iki belgeye dikkati çekmiş ancak bunları sadrazam kethüdası Mehmed Efendi'nin müsadere edilen muhallefatı olarak tanımlamıştır: Göçek, 1988: 186.

37 Başbakanlık Arşivi D.BŞM.MHF 12423, 12424, 12425, 12428, 12430, 12645; MAD 921. Bu belgelerden yola çıkan bir başka çalışmayı yayına hazırlamaktayım. Bu arada Başbakanlık Arşivi'nde tasnifi yeni açılan Bab-ı Defteri Baş Muhasebe Kalemi Muhallefat Halifeliği Evrağı Kronolojik ve Alfabetik indeksi'nde yalnızca Damad İbrahim Paşa'nın muhallefatıyla ilgili 500 kadar müteferrik belge gün ışığına çıkmıştır.

38 *Tarih-i Sâmi* ve *Şakir* ve *Subhi*, varak 42-43: "mecmu-ı nukûd-ı mazbûta ve baha-yı eşya ve emlâk-ı metrûke-i vezir-i azam müteveffa İbrahim Paşa ve Kapudan Mustafa Paşa ve Mehmed Kethüde ve saire". Ayrıca bkz: Uzunçarşılı, *age.*: 208. Uzunçarşılı, *Tarih-i Sâmi* ve *Şakir* ve *Subhi*'den ile *Müriyyü't-tevarih*'ten naklen bir kez daha Mehmed Kethüda'nın hasisliğine değinerek, Topkapı (Sarayı) Arşivi no 532 (?) referansla katlinde 16, 616 kese nakdi çıktığını kaydetmektedir. Uzunçarşılı, *age.*:313.

1) Köklere ve köklerin yaratılışına ilişkin semboller

Bu defterlerde, Damad İbrahim Paşa'nın Beşiktaş'ta iki Ç,ırağan ve Gülşenâbâd); Kaymak Mustafa Paşa'nın Bebek'te bir (Hasan Kalfa/Halife), Anadolu Hisarı'nda bir ve Bahçekapusu'nda bir (konak); Kethüda Mehmed Efendi'nin de Anadolu Hisarı'nda bir, Ortaköy'de bir ve Rumeli Hisarı'nda bir olmak üzere toplam sekiz yalı ve konak gözüküyor.[39] "Klasik" çağdan farklı olarak, gösterişli ve serbest bir hayat sürmeye başlayan Osmanlı ricali ile bu yüksek bürokratlarla evli hanedan kadınların, Haliç ve Boğaziçi'ndeki görkemli sahilsaraylarda imparatorluk usul ve âdabını sergilemeye başlamalarının, 18. yüzyılın kendine has kolektif iktidar anlayışı içinde meşruiyet aramanın en çarpıcı göstergesi haline geldiğine, yukarıda değinmiştik (Artan, 1989).

İbrahim Paşa, Mustafa Paşa ve Mehmed Efendi'nin muhallefat defterlerini izleyerek yalı ve konakların "içine" girdiğimizde, bir zamanlar III. Ahmed'in etrafını almış olan bu üçlünün öykündüğü kolektif iktidar rit ve sembollerini saptayabiliyoruz (Artan, 1992). Örneğin Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan muhallefat defterlerinden biri, Damad İbrahim Paşa'nın 1720'de yeniden inşa ettirdiği Beşiktaş'taki ,ırağan yalısında "Sultan Mehmed Odası", "Sultan Bayezid Odası" ve "Sultan Süleyman Odası" diye anılan mekânların varlığını belgeliyor.[40] II. Mehmed, Topkapı Sarayı içinde Rumî, Farsî ve Türkî Üslûpta (15. yüzyılda Giovanni Maria Angiolello'nun *alla Greca, alla Persiana ve alla Turchesca*; Tursun Beg'in ise *tavr-ı ekasire ve tavr-ı Osmanî* olarak tanımladığı) köşkler inşa ettirerek, fetihten hemen sonra hem imparatorluğunun köklerini, hem de belki hükmedeceği alanları tanımlamış (Necipoğlu, 1991: 210-212); daha sonra her yeni sultan tahta geçtiğinde İstanbul'un tepelerinden birinde kendi adını taşıyan bir külliye, Topkapı Sarayı'nda da bir has oda inşa ettirerek ecdadının yanında yer almış, Osmanlı soyunu devam ettirdiğini vurgulamıştı (age.). Damad İbrahim Paşa'nın da en muzaffer, en görkemli üç Osmanlı sultanının adını sahilsarayının belirli mekânlarına vererek herhalde bu geleneğe öykündüğünü; kendine hanedan ile akrabalık üzerine kurulu bir soyağacı yaratmak suretiyle iktidarına (iktidarının gösterimlerine) meşru bir alan açmaya çalıştığını gözlüyoruz.[41]

---

39 Topkapı Sarayı Arşivi D.2333. M. M. Aktepe'nin yayınladığı vakfiyede Kaymak Mustafa Paşa'nın bir de Beylerbeyi Yalısı olduğunu kaydedilmektedir.

40 Topkapı Sarayı Arşivi D.2333.

41 Diğer yandan Kaymak Mustafa Paşa'ya dedesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dan intikal eden Kuruçeşme'deki Tırnakçı Sarayı da hanedana akraba bir soyağacı ile isimlendirme geleneğinin bir başka çehresini ortaya koymaktadır. Kaymak Mustafa Paşa'ya aidiyetini Aktepe'nin gün ışığına çıkardığı vakfiye, *Küçük Celebizâde İsmail Asım Efendi Târihi ve Nedim Divânı*'ndan varlığını öğrendiğimiz bu sahilsarayda, bir yandan 17. yüzyılda hanedana akraba olan Köprülü iktidarının devamlılığı, diğer yandan saray isimlerinin taşıdığı iktidar sembolizmi dikkati çekmektedir. ...yleki görkemli bir saray bir ailenin elinde nesilden nesile geçebilmekte, ayrıcalıklı bir statü kazanabilmektedir, ancak bütün bu süre içinde Köprülülerden önceki sahipleri, yeniçeri ağası Tır-

Bu yalılardan enderun hazinesine getirilen eşyanın mahiyeti de, katledilen üç devlet adamının meşruiyet arayışlarına, yaratmaya çalıştıkları köklere, hanedanla akrabalığa verdikleri öneme ışık tutuyor. Damad İbrahim Paşa'nın muhallefatında, üzerinde *Sultan Süleyman ibni Sultan Selim Han* yazılı bir altın kılıç bulunuyor; kılıcın Fatma Sultan Sarayı'nda (ki burası, Çırağan Sarayı'nın harem bölümü de olabilir), cirid meydanında, mehteranda zuhur eden eşyadan olduğu belirtiliyor.[42] Zaptedilen eşya arasında, Osmanlı soyuna ait işaretler taşıyan bunun gibi daha birçok obje (silah, yüzük, mühür vs) görülüyor. Kuşkusuz bunlar doğrudan sultanlara aitti ve hazine-i enderunda saklanagelmişlerdi; muhtemelen bizzat sultan tarafından, özel bir iltifat nişanesi olarak Damad İbrahim Paşa'ya hediye edilmiş olmaları gerekiyor.[43]

---

nakçı kardeşlerin adıyla tanınmaya devam etmektedir. "16. yüzyılın sonunda iki Tırnakçı, 1599'da yeniçeri ağası, daha sonra kubbe veziri ve Bağdad Valisi olan Hasan Paşa ve 1605'de yeniçeri ağası, daha sonra Halep ve Adana beylerbeyi olan kardeşi Hüseyin Paşa bu yalıyı yaptırmış olmalılar (bkz. Artan, 1992). 19. yüzyıl ortasına tarihlenilebilen elimizdeki son Bostancıbaşı Defteri ailenin 200'den fazla yaşadığını gösterir: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi YY.849. Bu tarihde Tırnakçı Sarayı'nda Küçük Esma Sultan, Tırnakçı Sarayı'nın yanındaki sahilhanelerde de Tırnakçızade İbrahim Bey ve Ali Bey oturmaktadırlar.

Tarih sahnesinde bu ailenin bir başka bireyi, Tırnakçı (Çerkez) İbrahim Paşa'dır ki, IV. Mehmed'in kızı Fatma Sultan ile 1695'de evlenmiştir; ancak iki yıl sonra kendisi öldürülmüş, bundan üç yıl sonra da, 1700'de, Fatma Sultan genç yaşta ölmüştür. Saray'ın bundan sonra bir süre miriye geçtiğini düşünüyoruz. Ancak 1740 sonbaharında bir başka yeniçeri ağasının (Hasan Ağa) burada Avusturya heyetine davet verdiğini, heyette bulunan Gudenus ile Tarih-i Suphi kaydetmektedir. 1762 yılında ise III. Ahmed'in kızı Büyük Esma Sultan'ın Kuruçeşme'de bulunan müteveffa Mustafa Ağa emlakından bir yalıyı bilmüzayede satın aldığı; Ortaköy burnu'nda olduğu söylenen bu yalıyı ertesi yıl yeniden inşa ettirdiği; ve 1767 depremi sonrasında da tamir ettirdiği hakkında bkz.: Başbakanlık Arşivi Cevdet Saray 5039, 5884 ; Topkapı Sarayı Arşivi D.10718/1-2 .

Burada dikkati çeken 1683'de Viyana seferinin sonuçlarını hayatıyla ödeyen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın adını vereceği bir saray inşa edemeden tarih sahnesinden silinmiş , İstanbul'da hatırlanacak bir isim bırakamamış olduğudur. Oysa Tırnakçılar gibi, Merzifonlu'nun 1697-1702 yılları arasında sadrazam olan amcası Amucazade Hüseyin Paşa -ki nispeten sönük bir kariyere sahipti, Anadolu Hisarı yakınında 1699'da inşa ettirdiği sahilsarayı ile adını günümüze dek yaşatabilmiştir. Merzifonlu'nun ikâmetine tahsis edilen Kuruçeşme'deki saray 18. yüzyılın ikinci yarısında III. Ahmed'in kızı Esma Sultan'a geçtiğinde dahi daha bir süre Tırnakçı Sarayı olarak tanınmaya devam etmiş; daha sonra "Esma Sultan'nın Tırnakçı Sarayı" olmuş ve nihayet "Esma Sultan ('ın Kuruçeşme) Sarayı" olarak yeni bir kimlik kazanmıştı. Büyük Esma'nın ölümüyle yeğeni I. Abdülhamid'in kızı Küçük Esma Sultan'a geçen (Kuruçeşme) Sarayı'nın Tırnakçı Sarayı, ya da Tırnakçı ailesinin bir kaç parçadan oluşan külliyesinin bir bölümü nün yerinde inşa ettirilmiş olduğunu düşünebiliriz. Bu dönemde prensesler de gerek Haliç/ Eyüp-Bahariye'de, gerekse Boğaziçi/Kuruçeşme-Arnavudköy'de artık kendileri saraylar inşa ettirebiliyorlar ve özgürce kendi isimlerini verebiliyorlardı, çünkü artık iktidarın meşru ortakları olduklarını serbestçe sergileyebiliyorlardı. Bkz.: Aktepe, 1968: 32-3; Aktepe, 1958: 56-59, 65 vd.; Küçük Çelebizâde İsmail Asım Efendi, 1282: 223, 366, 424; Nedim, 1951: 16-19, 191, 252;

42 D.2211/1: "*siyah-ı saferi kınlı balçağının vasatını ve uçları birer şeşhane gök yakut; balçağı ve ağızlığı ve bendleri ve dipliği ve kemerinde gülleri kırkyedi elmas yüzyetmiş yakut iki zümrüdle murassa; temuri üzerine Sultan Süleyman ibni Sultan Selim Han yazılı; zemini çökertme kalem-i beyaz ve siyah ve mai sinekari yeşim yarma tutî burnu kabzalı altun kılıç.*"

43 Başbakanlık Arşivi Ali Emiri tasnifindeki çok sayıda belge III. Ahmed'in Damad İbrahim Paşa'ya çeşitli vesilelerle hediye ettiği kılıç, hançer, kürk ve hilatları kaydetmektedir. Ayrıca İstanbul Üni-

Damad İbrahim Paşa'nın muhallefatında kayıtlı yaklaşık 160 cilt kitabı arasında yer alan bir cilt *musavvirât-ı selatin* (sultan resimleri) aynı bağlamda dikkat çekiyor.[44] Osmanlı ricali, resimli padişah tasvirlerini, *şemailname* ya da *silsilenameleri*, herhangi bir tarih kitabı gibi mi görüyordu? Sadrazamlar ve diğer yüksek bürokratlar maiyetlerindeki sanatçılara minyatürlü *silsilenameler* yaptırıp sultana hediye edilecekleri gibi, kendileri de sultandan hediye de almış olabilirler mi? Böyle bir *silsilenamenin* Merzifonlu Kara Mustafa Paşa tarafından IV. Mehmed'e Viyana seferine çıkarken hediye edildiği ve metnin son satırında "fatih" olarak hitap edilen sultana yeni fetihler temenni edildiği kaydedilmektedir.[45] Bu çok özel bir durum olabilir, ancak bugün saray dışında koleksiyonlarda bulunan *silsilenamelerin* (saraydakilerle boy ölçüşemeyecek kalitede olsalar bile) sayısal çokluğu, *silsilenamelerin* bir pazarı ve dolaşım ağı olduğuna, saray atölyeleri dışında da, muhtemelen ricalin maiyetlerindeki sanatçılar tarafından, üretilebileceklerine işaret eder. Ayrıca İstanbul'daki elçilik mensuplarının da, kendi hükümdarlarına sunmak için silsilenameler edinebildiklerini biliyoruz.[46] Gene de rical muhallefatlarında dahi karşılaşılan minyatürlü yazmaların sayı ve çeşit bakımından çok sınırlı olduğunu (Majer, 1999: 467), özellikle padişah tasvirlerinin ise hemen hiç karşımıza çıkmadığını gözönünde bulundurursak, Merzifonlu gibi Damad İbrahim Paşa'nın da bu seçiminin tesadüfî olmadığını; bazı emsallerinin aksine, kafasının sürekli Osmanlı soyuna akrabalığıyla meşgul olduğunu düşünebiliriz.[47] Kaymak Mustafa Paşa'nın aynı biçimde bir cilt minyatürlü *Şemâ'il-nâmeye*,[48] Kethüda Mehmed Efendi'nin ise hepsi minyatürlü

---

versitesi Kütüphanesi'nde saklanan bir Hatt-ı Hümayûn Mecmuası'nda da benzer örnekler bulunmaktadır: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 6094, 20b-21a, 46a, 47a-47b, 60a.

44 Damad İbrahim Paşa daha 1720'de, 1525 değişik başlıktan oluşan, tahminen 1700 kitabı vakıf kütüphanesine bağışlamıştı. Dolayısıyla 1730'da evlerinde bulunanlar bizzat sahip olmak isteği kitaplar olmalıydı. Bunlar arasında Karahisarî ve diğer meşhur hattatların hat albümleri, musavver (tezhipli ?) Farsça bir Kuran, resimli bir cilt, bir Akdeniz haritası, 22 harita, 18 askerî resim veya albüm ve 11 cilt murakkaat dikkati çekiyor: Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/1. Padişah portreleri, özellikle son yıllarda, ayrıntılı bir biçimde bir grup sanat tarihçisi tarafından incelenmektedir: Anafarta, 1966; Atasoy, 1972; Bayram, 1981; Çağman ve Tanındı, 1984; Majer, 1990; Renda, 1992 ve 1999; Ürepoğlu, 1997 ve 1999;

45 Majer, 1999: 464. Üstelik bu eseri minyatürleyen nakkaş, Musavvir Hüseyin, IV. Mehmed'in oğlu III. Ahmed'in sarayında bir deha olarak ortaya çıkan nakkaş Levnî'nin hocası olmuş olabilir: Majer, *age*: 466.

46 Damad İbrahim Paşa için satın alınan bazı kitapların fiyatlarını ve adı belirtilmeyen bir tarihin cüzlerini kopye etmekte olan bir katibe ödenen ücretler için konağının 1724 tarihli masraf defteri: Başbakanlık Arşivi Cevdet Dahiliye 8797.

47 Muhallefat listelerindeki değerli yazmalar için bkz.: Göyünç, 1990; Bostan, 1995: 156; Öztürk, 1995: 174-184.

48 Oysa bir sultan kızıyla evlenmek her zaman, herkese çekici görünmemiştir. Örneğin 19. yüzyıl başında Erzurum Valisi Abdullah Paşa, I. Abdülhamid'in Hibetullah Sultan ile evlendirilmek istendiğinde karşı çıkmış, direnmiş, ancak sonunda yılmış ve zorla hanedana akraba olmayı kabul etmiştir. Bu tür örnekleri çoğaltabiliriz.

birer *Şehname* (iki cilt), *İskendername ve Timurname*'ye[49] sahip olması, benzer bir öykünmeye işaret eder.

2) Kutsallık sembolleri

Osmanlı elitinin muhallefatlarında karşılaştığımız, kıymetli taşlardan yapılma sayısız tesbih; seccade, seramik, kumaş ve kağıt gibi değişik ortamlar ve malzemeler üzerindeki Kâbe tasvirleri; ünlü hattâtlara ait murakka ve levhalar gibi dini içerikli nesnelere, ya da değerli Kuranlara ve diğer dinî kitaplara, 1730'da ortadan kaldırılan Damad İbrahim Paşa ekibine ait servetlerin dökümünde de fazlasıyla rastlıyoruz. Örneğin bu üç devlet adamının kitapları arasında, dinî konulu çok sayıda eser göze çarpıyor. Zaptedilen kitaplar genellikle coğrafya, tarih, edebiyat ve tıp eserleri ile lûgatlar gibi ana başlıklar altında toplanırken, tefsir, hâdis, fıkıh ve usul-ı fıkıh, kelâm, meânî, tasavvuf, nahv, divan-ı mütenebbi'l-il vahidi, hikmet, resail vb. kategorileri çoğunluğu oluşturuyor.

Hemen belirtmeliyiz ki buradaki mesaj, bir tek *silsilename*'nin dahi işaret edebileceğini söylediğimiz, hanedana akrabalık arayışı kadar açık olmayabilir. Çünkü işin içine, dine, İslâmiyete ve kutsallığa ilişkin özel anlamların yanısıra, günün kütüphanecilik normları da giriyor. Bir başka çalışmamda, 17. ve 18. yüzyıllarda yönetici seçkinler arasında özel kütüphane kurup vakfetmenin, nasıl bir koleksiyonculuk genel eğilimi çerçevesinde önem kazanmış olabileceğine değinmiştim.[50] İbrahim Paşa, Mustafa Paşa ve Mehmed Efendi'nin biriktirdiği eserler arasında, birkaç Türkçe tefsir, fıkıh, edebiyat ve tarih kitabı dışında hemen hepsinin Arapça olması ve İslâm tarihini, tasavvufî ve dinî konular ile menkibeleri konu alması, bunların okunmak amacıyla değil, bir kütüphane kurmak ve vakfetmek için toplandığı izlenimini uyandırıyor (Artan, 1999). Bu kitaplar muhallefat sahiplerinin kişiliklerini yansıtmadığından, topyekün zenginlik alameti sayılmaları gerekiyor. Örneğin çok değerli *mushaf-ı şerif 'lerin ve-ya siyer-i nebi* (peygamberin hayatı) ciltlerinin fazlalığı, toplumdaki başka bireylere kıyasla bu muhallefat sahibinin İslâmî kökler aracılığıyla meşruiyet aramaya daha düşkün olduğuna değil, belki sadece çok daha zengin olduğuna işaret ediyor. Ünlü hattatların levhaları gibi, ünlü ustaların elinden çıkma, üzerinde maneviyatı güçlendirici *kelime-i şahadet (la ilâhe ilallah), eser-i kerime, ayet-i kerime, ayete'l-kürsi (Allahü la ilâhe illa hü ve hayyül kayyum), tevekkel-*

49 Elimizdeki muhallefatların ışığında bu üç yenilikçi devlet adamı içinde en çok kitaba Kaymak Mustafa Paşa 'nın sahip olduğunu görüyoruz. Hazineye getirilen eşyasının kaydedildiği bir defterde toplam 2000 değişik başlıklı, tahminen 2500 kitap toplanmıştı. Paşa'nın vakfetmeye hazırlandığını düşünebileceğimiz bu külliyat içinde bir cilt mecmûa "musavver" diye diğerlerinden ayırtedilirken, ayrıca altı cilt musavvirât, altı cilt portolan, iki cilt baskı, Kabe tasvirleri ve ünlü hattaların hatları dikkati çekmektedir: Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/1.

50 Kethüda'nın evlerinde yalnızca on dört adet kitap çıkmıştı. Bunlar arasında yukarıda saydıklarımız dışında dört cilt daha musavver murakkaat bulunuyordu: Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/2.

tü illallah yazılı kılıçlar,[51] ya da peygamberin çatallı tasavvur edilen kılıcı *zu'l-fakar* benzeri olarak yapılmış ve kılıcın gücünü artırmak için üzerine *illâ aliyyün lâ sayfa illâ zü'l-fikâr*" yazılmış,[52] değerli taşlarla süslü bir altın kılıç ve benzeri nesneler de, herhalde bu tür koleksiyonlara, özel ve kişisel bir iddianın simgeleri olarak değil, bir geleneğin vazgeçilmez öğelerini oluşturan ve edinilmeleri büyük servet gerektiren objeler olarak giriyor.

Yanlış anlaşılmasın: Osmanlı toplumunda İslâmiyet elbette egemen dinî-ideolojik yapı konumundaydı; yönetici elite katılıp yükselmenin yolu, İslâmî sosyalizasyondan geçiyordu. Hattâ hanedanın meşruiyet arayışında kendine İslâmî kökler peydahlayabilmesi uzun süre büyük önem taşımıştı.[53] Ancak bu, herhalde daha çok dışa dönük bir iddiaydı; iç ilişkilere gelince, muhtemelen burada kimsenin başkalarından daha az veya daha fazla Müslüman olduğu iddia edilemiyordu. Genel konumu itibariyle İslâmiyet, yüksek kültürün ve bu arada kütüphanelerin içeriğini belirliyordu; bu çerçevede, böyle bir kütüphane edinebilmek, ek faktör olarak zenginliği gerektiriyordu. Gene de, birazdan Tepedelenli Ali Paşa örneğinde göreceğimiz gibi, üzerinde kutsal ibarelerin bulunduğu ateşli ve kesici silahlara, elimizdeki başka askerî sınıf mensuplarının terekelerinde, Damad İbrahim Paşa muhallefatında karşılaştığımız zenginliğe rastlayamıyoruz, hattâ hemen hiç rastlayamıyoruz. Bunu da ilginç bir nokta olarak kaydetmek gerekiyor.

3) *Askerî semboller*

Damad İbrahim Paşa ve Kethüda Mehmed Efendi askerî kökenli değillerdi; Kaymak Mustafa Paşa ise Osmanlı tarihinde dönüm noktası sayılacak bir yenilgiyle itibar ve iktidarını kaybetmiş olan bir askerî sınıf ailesinden geliyordu. Yukarıda sözü edilen, kutsal ibarelerle süslenmiş kılıçların yanısıra, bu üçlünün muhallefatlarında çok sayıda bıçak, hançer, ok, yay, tüfek ve at koşumları da yer alıyor. Hemen hepsinin mücevherlerle bezeli diye gösterilmesi, birçoğunun ise elinden çıktığı ustanın adıyla kaydedilmiş olması, taşıdıkları geleneksel ve tören-

---

51 İ.E. Erünsal'ın (1991: 202) cami ve mescid kütüphane koleksiyonlarının, kurucularının kimliğini kuvvetle yansıttığı yolundaki saptaması yönetici elit için geçerli gözükmemektedir .

52 Söz konusu muhalefatda bir kılıç şöyle tarif edilmektedir: "*siyah-ı saferi kınlı balçağı ortası bir şeşhane elmas balçağı ve ağızlığı ve bendleri ve deliği yetmiş iki hurda elmas ve seksen altı zümrüd ve yüzaltı kırmızı yakut ve kemerinde güllü bir lal temuri üzre kûfi hatla kelime-i şahadet ve eser-i kerime yazılı zemini çiftekari üzre elvan minekari yarma yeşim-i kürdi kabzalı altun kılıç*": Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/1.

53 Hz. Muhammed'in, kılıcını Uhud savaşında Ali'ye verdikten sonra "*la sayfa illa Zu'l-fakar va la fata illa Ali*: Zülfikar'dan başka kılıç, Ali'den başka yiğit yoktur" dediği rivayet edilmektedir: T.R. Topuzoğlu, "Zülfekâr", *İslâm Ansiklopedisi* 13, 649-650. Daha sonra Abbasi halifelerinin eline geçmiş olan bu kılıcın benzerleri Topkapı Sarayı Silah Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Arşivi D.2211/1'de Kaymak Mustafa Paşa'nın zülfikar kılıcı kaydedilmiştir, ki zülfikar donanma ile ilişkilendirilmektedir: Zygulski, 1992: 29, 44, 46-50, 57, 59; Eralp, 1993: 62.

sel değere işaret ediyor. Böyle değerli silahlardan oluşan bu koleksiyonların, ne savaş meydanlarında kullanılmak için, ne de savaş meydanlarında zaptedilen ganimetlerden oluşturulmadığı; sadece hediye olarak kabul edildiği ya da hediye olarak vermek üzere biraraya getirildiği açık. Bu da askerî kimliğin, cesaret ve yiğitliğin genel olarak Osmanlı toplumundaki, özel olarak saray ve çevresindeki vazgeçilmez itibarını bir kez daha vurgulamakta. Bu bağlamda, gene askerî bir kimliğe işaret edebilecek nitelikte gözüken harita ve dürbünler ile askerî/tarih konulu kitapların diğer objelerle karşılaştırılamayacak kadar az sayıda olması, bunların simgesel değil gerçek kullanımlara konu olduğunu (yani sahibinin kimliğine değil kişiliğine işaret ettiğini) düşündürüyor. Örneğin benim gördüğüm muhallefatlar içinde, yalnızca (gene 18. yüzyıl sadrazamlarından olan) Hekimoğlu Ali Paşa'nın muhallefatında, portolan haritalarla birlikte bir de küre kaydedilmiş bulunuyor (Abou-el-Haj, 1988a; 1988b). Oysa Arnavutluk'tà eşkiyalıktan paşalığa yükselen Tepedelenli Ali Paşa ve torunlarının muhallefatlarında, *risale-ı topcıyan, nizam'ül-devlet, tâlim-i asakire* gibi, askerlikle ilgili öyle kitap ve risalelere rastlıyoruz ki, merkezdeki devlet adamlarının muhallefatlarında hemen hiç görülmeyen bu tür eserlerin, gerçek bir gereksinim ve kullanıma işaret ettiklerini söylemek zor olmuyor. Buna karşılık yukarıda da değindiğimiz gibi, Tepedelenlilerin minyatürlü ya da tezhipli eserlere, üzerinde kutsal ibarelerin bulunduğu silah ve levhalara hiç ilgi göstermemeleri büsbütün çarpıcı hale geliyor.

4) Zenginlik ve cömertlik gösterimi

Muhallefat defterlerinde çok, ama çok sayıda silah, at koşumları ile kürk, kaftan, ehram, entari ve top top değerli kumaşlar türünden hediyelik eşyanın kaydedilmiş olması, daha önceki dönemlerden farklı olmayan bir tarzda, yönetici elitin mal varlığını diğer iktidar ortaklarıyla paylaşmakta olduğuna işaret ediyor. İhsan, atiyye, hediye, pişkeş olarak dağıtılacak türden değerli eşya arasına, örneğin değişik büyüklüklerde yüzlerce yüzük, bilezik, pazubend, gerdanbend gibi kişisel süs eşyası; gene değerli taşlarla bezeli sürahiler ile saleb, şerbet ve kahve ibrikleri, fincan zarfları, billur bardaklar, fağfuri, mertebani, balgami tabaklar, buhurdan, gülabdan, ayna ve saat gibi sayısız gündelik kullanım objesi; nadir bulunduğu düşünülecek *frengpesend ve nev zuhur* eşya; dahası, gene değişik büyüklüklerde binlerce ham elmas, zümrüd, yakut ve inci giriyor. Dolayısıyla bu çapta birikim ve edinimler, her şeyden önce, yönetici elitin kolektif iktidar paylaşımında kullandığı araçlardan biri olarak, ilkin Marcel Mauss'un incelediği, Georges Duby'in erken ortaçağ Avrupa'sında izlerini yakaladığı armağan değişimi mekanizmalarının varlığına işaret ediyor.[54]

Ancak muhallefatlarda, hediyelik eşya niteliği taşımayıp, muhtemelen saray

54 Başbakanlık Arşivi DBŞM. MHF. 12449, 12460.

çevresindekilerin kendi beğenisine denk düşen eşya türlerine baktığımızda, Damad İbrahim Paşa, Kaymak Mustafa Paşa ve Kethüda Mehmed Efendi'nin şahsında yönetici elitin saltanatın meşruiyet arayışına katılımına ilişkin yeni ipuçları buluyoruz. Bu eşyaların çeşitliliği ve miktarı, örneğin ayna, saat ve mücevheratın yanısıra, perde, döşek, şilte, yorgan, yastık, çarşaf ve benzerlerine de birkaç sarayı döşeyebilecek miktarlarda, neredeyse sayısız setler halinde rastlanması, 18. yüzyıl Osmanlı sarayına has bir tüketim düşkünlüğü gibi duruyor. Bu gözlem bir yandan, 18. yüzyıl Osmanlı toplumdaki kültürel değişim ve dönüşümlerin, Batı karşısında pasif bir resepsiyona indirgenmesi, örneğin sadece Avrupa'dan ayna, saat, dürbün, kumaş ve benzeri lüks tüketim objelerinin ithalinin artmasıyla ölçülüp değerlendirilmesi yaklaşımı hakkında, en azından bir soru işareti oluşturuyor. Diğer yandan, "Lale Devri"nin sırf Sultan III. Ahmed ile Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın "zevkperest" kişilikleriyle açıklanamayacağı (çünkü aslında bu tavır ve davranışın çok daha yaygın bir karakter taşıdığı) hipotezine güç kazandırıyor. Kişisel zevk düşkünlüğüne ilişkin klişelerin, daha derindeki bir tüketim tutkusunu yansıtıyor olabileceğini; daha açık bir ifadeyle, *gösterişçi*, hattâ düpedüz *tüketimci* davranışların, bu asırda Osmanlı ekonomik ve toplumsal gelişmesi için olduğu kadar, iktidar paylaşımı açısından da çok belirleyici olmuş olabileceğini akla getiriyor.

En azından seçkinler düzeyinde gösterişçi ve tüketimci eğilim, sırf dışarıdan enjekte edilen ilgi ve tutkularla açıklanamayacak bir kapsam ve yaygınlık arzettiğinden, bu soru üzerinde enine boyuna düşünülmelidir. Örneğin saray çevresinde hep itibar görmüş olan Çin porseleni (fağfur) ve seladon (mertebani) kapların kullanımına bakacak olursak, 18. yüzyılda bu koleksiyonların daha sık ve daha fazla sayıda görülmesi, özellikle 1725-50 arasında hanedan üyeleri ile yönetici elitin muhallefatlarında bu objelerin habire artış göstermesi dikkat çekiyor.[55] III. Ahmed'in kızkardeşi Hatice Sultan 1743'te öldüğünde hazineye intikal eden koleksiyonu, 2167 parça fağfur, 62 parça mertebani ve 12 parça Avrupa seramiğinden oluşuyor. Tek başına bu koleksiyon, bugün dünyadaki en büyük ,in porseleni koleksiyonuna sahip olan Topkapı Sarayı Müzesi'nin en önemli girdisini meydana getiriyor. 16. yüzyıldan başlayarak seçkinlerin muhallefat listelerinden hareketle yapılan titiz bir çalışma, Muazzez (II. Ahmed'in annesi, ö. 1687) ve Gülnuş Emetullah (II. Mustafa ve III. Ahmed'in annesi) valide sultanlar ile Gevherhan ve Hatice Sultan gibi sultanefendilerin, ayrıca Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Kara İbrahim Paşa ve Damad İbrahim Paşa'nın koleksiyonlarında çok sayıda Çin porselenine rastlandığını ortaya koyuyor. Bizim bulgularımız temelinde, artık herhalde Kaymak Mustafa Paşa ile Kethüda Mehmed'in porselenlerini de bu listeye eklemek gerekiyor.

---

55 Mauss, 1990; Duby, 1974. Sultanların dağıttıkları hediyeler için bkz.: Başbakanlık Arşivi Ali Emiri Tasnifi.

Aile bağlarını, şenlikleri ve muhallefatları yanyana koyunca

18. yüzyılda "hanedanla kan bağı" ve "hanedan kadar zengin olmak", şenlik düzenlerinde de vurgulanıyor; "kolektif iktidar"ın gündeme getirdiği yeni meşruiyet arayışında, sultan ve birbirine kan bağıyla bağlı yakın çevresi, kamu önünde önceki dönemlerden farklı bir tablo çiziyorlardı. Okmeydanı'nda kurulan ve 1720 şenliğinin asıl mekânını oluşturan çadır şehirde, sultanın çadırının hemen yanında Damad İbrahim Paşa, Kaymak Mustafa Paşa ve Kethüda Mehmed Efendi'nin çadırlarının kurulduğunu; *Sûrname-i Vehbi*'nin minyatürlü kopyalarında bu üçlünün defalarca sultanla birlikte resmedildiğini yukarıda belirtmiştik.[56] Böylelikle devlet ricalinin yönetime katılımı, en azından başkent halkı önünde de açıkça sergileniyordu. Oysa geriye, 1582 şenliğine döndüğümüzde, Atmeydanı'na bakan İbrahim Paşa Sarayı'nın Divanhane balkonunda, mutlak otoriteyi sultan, şehzadesi ve kafes arkasındaki saray kadınlarının temsil ettiğini; sadrazam ve diğerlerinin ise ancak sultana sadakatleri ölçüsünde mükafatlandırılırken resmedildiklerini görüyoruz. Burada 16. yüzyıl sonlarından 18. yüzyıla gelirken gözlenen bir protokol değişikliği sözkonusudur. Ancak Peçevi'nin, bu 1582 şenliğini anlatırken, daha önceki şenliklerde sultanın vezirler ve ulema ile oturup çeşitli meseleleri tartıştığını söylediğini; buradan hareketle de sultanın yalnızca kendine ait bir mekâna çekilmesini eleştirdiğini unutmamalıyız.[57] Başka bir deyişle, Peçevi'nin atıfta bulunduğu daha eski dönemler ile 16. yüzyıl sonu arasında da bir protokol değişikliği olmuştu. Bu bir yana, bizi asıl 18. yüzyıl başlarındaki durum ilgilendiriyor. Görünen o ki, bu noktada sultan, hanedana hısım devlet ricalinin iktidar sembollerini serbestçe sergilemelerine izin veriyor, hatta "kolektif iktidar"ın meşruiyeti için hanedanla kan bağının vurgulanması amaçlanıyordu. Böylece yönetici elit bir tehdit oluşturmadan, asıl Osmanlı soyunun devamlılığı güvence altına alınmaktaydı.

Gelgelelim bu, madalyonun sadece bir yüzüydü. Diğer yüzündeyse, II. Selim'in sultanın hediyesi olarak saraydan çıkıp Damad İbrahim Paşa'nın hazinesine katılmak suretiyle, sadrazama tanınan itibara işaret eden kılıcının, saraya geri dönmesi; dahası, III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın özel taş odasındaki eşyaların dahi isyan sonrasında müsadere edilmiş olması; örneğin içinde "Fatma" ve "İbrahim" yazılı iki yüzüğün bile enderun hazinesine getirildiğinin kayıtlarda yer alması yatıyordu. Demek ki bu iktidar ortaklığı hâlâ çok narin, çok kırılgandı. Henüz geleneksel sistemin çarkları, bir sultan kızını dahi kayırmadan, acımasızca işleyebilmekteydi. Gerçi bu durum daha sonra değişecekti. Ama şimdilik, III. Ahmed, sevgili damadı İbrahim Paşa'yı kolayca feda ederken, kızları ile onların çocuklarının da önünü kapatmış oluyordu.

---

56 Raby ve Yücel, 1986: 34. Yazarlar porselene kolay ulaşabilirlikten söz etmekteler.

57 Bkz. dipnot 25.

Oysa porselen koleksiyonuyla dikkati çeken III. Ahmed'in kızkardeşi Hatice Sultan'ın dört oğlu da sarayda görev alırken, kendisi de uzun yaşamı boyunca İstanbul politikasında etkili olabilmişti. Geleneğe karşı çıkarak kocası sadrazamlıktan azledildiğinde sürgün yeri İzmit'e onu takip etmiş; belki de bu ve bunun gibi çıkışlarıyla kız yeğenlerinin önünü açmış; özellikle III. Mustafa ve I. Abdülhamid'in kızlarına örnek olmuştur. Bu bağlamda dikkat çeken bir hususdan daha söz etmek gerek: Batıların özellikle 19. yüzyılda iddia ettikleri gibi sultan kızlarının soyları devam etmesin diye erkek çocuklarının öldürülmüş olması ne 16. yüzyılda, ne de 18. yüzyıl başında söz konusu değildir (*Peçevi Tarihi*'nden akt. Terzioğlu, 1995:89; Tansuğ, 1993). III. Ahmed'in kızlarının hepsinin itibarlı devlet adamlarından oğulları olduğunu ve bunların, 16. yüzyıldaki emsalleriyle aynı kalibrede olmasa da, bürokrasi içinde bir kariyer için önlerinin açık tutulduğunu görüyoruz (Mac Farlane, 1853; Oscanyan, 1857; Melek Hanum, 1872: 122). Eğer bunların erkek evlatları tarih sahnesine çıkmamışsa bunu, örneğin *primogenitura*'dan *senioratus*'a geçişle birlikte şehzadelerin topluca katledilmeleri gibi, bilinçli bir politika sonucu olarak göremeyiz. Ya daha önceki emsallerine göre hem daha geç sayılabilecek yaşta hem de artık yalnızca tek bir kez evlenmiş olmaları nedeniyle, ya da 18. yüzyılda tahta geçen altı sultandan üçünün hiç çocuğu olmamasından anlaşıldığı gibi, Osmanlı soyunu etkileyen bir kısırlık sonucunda çocukları, bu arada rastlantısal olarak da erkek çocukları olmaması mümkündür.[58] Diğer yandan, 18. yüzyıl başında doğrudan kendisiyle hısımlık peydahlıyan tek tek yüksek bürokratlar ile değil, kendi aralarında birbirleriyle hısım, akraba ve sürekliliği olan bir yüksek bürokrasi ile ittifak kurmak durumunda kalan sultan, yüzyıl sonunda bu ittifaklara karşı bu kez kızları, kızkardeşleri, kardeş kızları ile ittifaka girmiş, hanedanın sona ermesi korkusuyla da hanedanın kadın üyelerinin iktidar ortaklıkları gündeme gelmiştir (Artan, 1993).

KAYNAKÇA

Abou-el-Haj, R. (1974): "The Ottoman Vezir and Pasa Households, 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of American Oriental Society* 94, 438-447.

— (1988a): "The Ottoman Nasihatname as a Discourse Over Morality", *Mélanges, Prof. Robert Mantran* (ed. A. Temimi), Zaghouan, 17-30.

— (1988b): "The Sources of Culture: The Şeyhülislam Versus the Historians. The Genre of Mirror to Princes as a Struggle Over Legitimation (With a Contribution to Historiography and Methodology in Ottoman History)", *Symposium on Legalism and Political Legitimation*'nda sunulan tebliğ, Aralık, Ruhr Universitaet, Bochum.

Ago, R. (1990): "Donne, doni e public relations tra le fmiglie nell'aristocratia romane del XVII secolo", *La donna nell' economia secc. XIII-XVIII. Atti della 21 settimana di Studi dell'Istituto Internazionale F. Datini di Prato*, Floransa.

58 I. Mahmud, III. Osman ve III. Selim çocuksuz ölürken III. Mustafa'nın yalnızca kız çocukları hayatta kalmıştı.

— (1992): "Gochi di squadra: uomini e donne nelle famiglie nobili del XVII secolo", *Signori, patrizi, cavalieri in etàmoderna* (ed. M.A. Visceglia), Roma/Bari.

Ahmed Refik (1918a): "Sultan Ahmed-i Salis ve Damadı", *Yeni Mecmua* II, 149-153.

— (1918b): "Sultan Ahmed-i Salis'in Hayatına Dair", *Yeni Mecmua* II, 229-232.

— (1932): "Mimar Davud", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* VIII/1, 1-6.

— (1936): *Türk Mimarları (Hazine-i Evrak Vesikalarına Göre)*, İstanbul.

Akalın, Ş. (1955): "Nasuh Paşa'nın Hayatına ve Servetine Dair", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XVIII, 11-12.

— (1958): "Mimar Dalgıç Ahmed Paşa", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* IX, 71-80.

Aktepe, M.M. (1958): *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul.

— (1960): "Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya Ait İki Vakfiye", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XI, 1960, 149-160.

— (1962-63): "Damad İbrahim Paşa Evkafına Dair Vesikalar", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XI-II, 17-26.

— (1968): "Derya Kaptanı Mustafa Paşa ve Bir Vakfiyesi", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* XV, 31-39.

— (1969): "Onsekizinci Yüzyıl Vezirlerinden Kaptan-ı Derya Kaymak Mustafa Paşa'ya Ait Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi* VIII, 15-35.

Altan, K. (1941): "Mimar Davud", *Arkitekt* XI/3-4 , 59-62.

Ambrosio, L. ve Capobiano, F. (1995): *La Collezione Farnese di Capodimonte: I Bronzetti*, Napoli.

Anafarta, N. (1966): *Padişah Portreleri*, İstanbul.

Artan, T. (1989): Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus, yayınlanmamış doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology.

— (1992): "Boğaziçi'nin çehresini Değiştiren Soylu Kadınlar ve Sultanefendi Sarayları", *İstanbul Dergisi* III, İstanbul, Ekim, 109-119.

— (1993): "From Charismatic Rulership to Collective Rule: Introducing Materials on the Wealth and Power of Ottoman Princesses in the Eighteenth Century", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi* 4, 53-94.

— (1994a): "Eyüp'ün bir Diğer Çehresi: Sayfiye ve Sahilsaraylar", *Eyüp: Dün/Bugün* , İstanbul, 106--114.

— (1994b): "The Kadırga Palace Shrouded by the Mists of Time", *Turcica* XXI, Paris, 55-124.

— (1995): "Gender Problems of Legalism and Political Legitimation in the Ottoman Empire", *Actes du Sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence. Histoire èconomique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, Aix-en-Provence, 569-580.

— (1997): "Periods and Problems of Ottoman (Women's) Patronage on the Via Egnatia", *Proceedings of the Second International Symposium of the Institute for Mediterranean Studies: Via Egnatia Under Ottoman Rule*, 1380-1699, Rethymnon, 19-43.

— (1998): "Orta Halliliğin Aynası: Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp'te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış", 18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam (ed. T. Artan), İstanbul, 49-64.

— (1999): "Problems Relating to the Social History Context of the Acquisition and Possession of Books as Part of Collections of objets d'art in the 18th Century", *Art Turc/Turkish Art. 10e Congrès international d'art turc*, Cenevre, 87-92.

— (2000a): "The Marriage of a Princess at 80. Chastity, lies, power...It's all in the Family", *Aspekte islamwissenschaftlicher und turkologischer Forschung*, Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie für Turkologie an der Universitaet München'de sunulan tebliğ (yayına hazırlanmakta).

— (2000b): "The Households of Fatma Sultan and Damad İbrahim Paşa: Palace, Kitchen and Marriage" (yayına hazırlanmakta).

Atasoy, A.R. ve Atasoy, M.C. (1990): *Tokat Reşadiyeli Sadrazam Seyyid Hasan Paşa*, İstanbul.

Atasoy, N. (1972): "Nakkaş Osman'ın Padişah portreleri Albümü", *Türkiyemiz* 6, İstanbul.

Atıl, E. (1969): Surname-i Vehbi: An Ottoman Eighteenth Century Ottoman Book of Festivals, yayınlanmamış Ph.D. Tezi, The University of Michigan.

Barclay, D.E. (1995): *Frederick William IV and the Prussian Monarchy 1840-1861*, Londra.

Barkan, Ö.L (1966): "Edirne Askeri Kassam'ına Ait Tereke Defterleri, 1545-1649", *Belgeler* III/5-6.

— (1979): "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *Belgeler* IX/13, 1-380.

Bauer, R. ve Haupt, H. (1976): "Das Kunstkammerinventar Kaiser Rudolf II. 1607-1611", *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, LXXII, Viyana.

Bayram, S. (1981): "Musavvir Hüseyin Tarafından Minyatürler Yapılan ve Halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Muhafaza Edilen Silsilename", *Vakıflar Dergisi* 13, 253-338.

Çağman, F. ve Tanındı, Z. (1984): *Padişah Portreleri*, İstanbul.

Baysun, C.: "Ali Paşa, Damad", *İslam Ansiklopedisi*, c.1, 328-9.

Berger, R. (1995): *A Royal Passion: Louis XIV as Patron of Architecture*, Cambridge.

Bermingham, A. ve Brewer, J. (ed.) (1995): *The Consumption of Culture, 1600-1800. Image, Object, Text*, Londra ve New York.

Binski, P. (1995): *Westminster Abbey and the Plantegenets: Kingship and the Representation of Power, 1200-1400*, New Haven ve Londra.

Bostan, Ü. (1995): "Kuyûd-ı Mühimmât Defterlerinin Osmanlı Teşkilât Tarihi Bakımından Önemi", *Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri 30-31 Mayıs 1994*, İstanbul.

Boyden, J. M. (1995): *The Courtier and the King: Ruy Gómez de Silva, Philip II and the Court of Spain*, Berkeley, Los Angeles ve Londra.

Brewer, J. ve Porter, R. (ed.) (1988): *Consumption and the World of Goods*, Londra ve New York.

Brewer, J. ve Staves, S. (1996): *Early Modern Conceptions of Property*, Londra ve New York.

Brown, E.A.R. ve.Famiglietti, R.C (1994): *The Lit de Justice: Semantics, Ceremonial and the Parlement of Paris 1300-1600*, Sigmaringen.

Bryant, L.M. (1986): "The Medieval Royal Ceremony of Entrance into Paris", *Annales: Economies, Societies, Civilisations* 41, no 3.

Cannadine, D. and Price, S. (ed.) (1987): *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge.

Carson, C., Hoffman, R L. ve Albert, L. (ed.) (1994): *Of Consuming Interests. The Styles of Life in the Eighteenth Century*, Charlottesville ve Londra.

Casanova, C. (1990): "Le Donne come 'risorsa.' Le politiche matrimoniale della famiglia Spada (sec. XVI-XVIII)", *La donna nell' economia secc. XIII-XVIII. Atti della 21 settimana di Studi dell'Istituto Internazionale F. Datini di Prato*, Floransa.

Chaussinand-Nogaret, G. (1976): *La noblesse au XVIII siècle*, Paris.

Chojnacki, S. (1975)t "Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice", *Journal of Interdisciplinary History* 4.

Crane, H. (1987): *Risale-i Mimariyye: An Early Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture*, Leiden.

Dankoff, R. (1991): *The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Paşa (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, New York.

— (1993): "Marrying a Sultana: The Case of Melek Ahmed Paşa", *Decision Making and Change in the Ottoman Empire* (ed. C. Farah), Missouri.

Demiroğlu, F. (1954): "Sultan Ahmed'in Veziriazam İbrahim Paşa'ya Mektupları", *Yeni Tarih Dünyası* II/21-22, 833-837.

Derin, F. (1958) "Mustafa II'ye Dair Bir Risale", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* IX, 45-70.

— (1959): "Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin nesebi hakkında bir risâle", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* X, 97-103.

Deringil, S. (1988): *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londra, 1998, 16-42.

Du Boulay, F. (1970): *An Age of Ambition: English Society in the Late Middle Ages*, New York.

Duby, G. (1974): *The Early Growth of the European Economy. Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, New York.

Duma, J. (1995): *Les Bourbon-Penthièvre (1678-1793): Une Nebuleuse Aristocratique au XVIIIe Siècle*, Paris.

Eralp, T.N. (1993): *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silâh Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silâhlar*, Ankara.

Erdoğan, M.(1954): "18. Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkarı: Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa, Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* VII, 157-180.

— (1955): "Mimar Davud Ağa'nın Hayatı ve Eserleri", *Türkiyat Mecmuası* XII, 179-204.

— (1962): *Lâle Devri Başmimarı Kayserili Mehmed Ağa*, İstanbul.

Erünsal, İ.E. (1991): *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, Ankara.

Eyice, S. (1979): "Mimar Kasım Hakkında", *Belleten* 43/169-172, 767-808.

Fantoni, M. (1994): *La Corte del Granduca: Forma e Simboli del Potere Mediceo Fra Cinque e Seicento*, Roma.

Faroqhi, S. (1973): "Social Mobility Among the Ottoman Ulema in the Late Sixteenth Century", *IJMES* I, , 204-218.

— (1975): "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye Iktisat Tarihi Semineri Metinler / Tartışmalar* , 197-229.

— (1985): "Civilian Society and Political Power in the Ottoman Empire: A Report on Research in Collective Biography (1480-1830)", *IJMES* 17, 109-117.

Findley, C. (1980): "Patrimonial Household Organization and Factional Activity in the Ottoman Ruling Class," *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara, 227-235;

Fleischer, C. H. (1986): *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton.

Forster, R. (1960): *The Nobility of Toulouse in the Eighteenth Century*, Baltimore.

— (1971): *The House of Saulx Tavannes.*

— (1980): *Merchants, Landlords, Magistrates: The Depont Family in Eighteenth Century France*, Baltimore.

Geertz, C. (1977): "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power", J. Ben-David ve T.N. Clark (ed.), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of E. Shils içinde*, Chicago ve Londra.

Göçek, F.M.(1988): Toward A Theory of Westernization and Social Change: Eighteenth-Century Ottoman Society, Ph.D. tezi, Princeton University.

— (1996): *Rise of Bourgeoisie, Demise of Empire*, Oxford.

Gökyay, O.Ş. (1976): "Risale-i Mimariyye —Mimar Mehmed Ağa—Eserleri", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara, 113-215.

Göyünç, N. (1990): "Tarih Başlıklı Muhasebe Defterleri", *Osmanlı Araştırmaları* X, 1-37.

Guiffrey, J.J. (1894-6): *Inventaires de Jean, Duc de Berry (1401-1416) I-II*, Paris, 1894-6.

Hanawalt, B.A. ve Reyerson, K.L. (ed.) (1994): *City and Spectacle in Medieval Europe*, Minneapolis ve Londra.

Hanley, S. (1980): "Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France", *French Historical Studies* 16.

Harris, B.J. (1990): "Marriage and Politics in Early Tudor England, *Historical Journal* 33.

Hobsbawm, E. ve Ranger, T. (ed.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge. Itzkowitz, N. (1962): "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* 16, 73-94.

Kafadar, C. (1986): "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima", *Raiyyet Rüsûmu. Essays Presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Collegues and Students*, Duxburry, 191-218.

— (1989): "Self and Others: The Diary of a Dervish in the Seventeenth-Century İstanbul. First-Person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica* 69, 121-150.

— (1992a): "Müteredddid Bir Mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-43", *Topkapı Sarayı Yıllığı* V, 168-222.

— (1992b): "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life," *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 307-322.

— (1994): "Osman Beg and his Uncle: Murder in the Family?", *Studies in Ottoman History in Honor of Professor V.L. Ménage* (ed. C. Heywood ve C. Imber), İstanbul, 157-163.

— (1995): *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley.

Kertzer, D. (1988): *Ritual, Politics and Power*, New Haven ve Londra.

Kızıltan, M. (1987): The 'Surname' of Mehmed Hazîn as a Sample of Old Turkish Phrose, yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Klingensmith, S.J. (1993), *The Utility of Splendour: Ceremony, Social Life and Architecture at the Court of Bavaria, 1600-1800*, Chicago ve Londra.

Koçu, R.E. (1967): *Patrona Halil. Devlet Gücünü Zedelemiş Bir Serserinin Romanlaştırılmış Hayatı*, İstanbul.

Kolsky, S. (1987): "Culture and Politics in Renaissance Rome: Marco Antonio Altieri's Roman Weddings", *Renaissance Quaterly*.

Konyalı, İ.H. (1948): *Mimar Koca Sinan. Vakfiyeleri, Hayır Eserleri, Hayatı, Padişaha Vekaleti, Azadlık Kağıdı, Alım, Satım Hüccetleri*, İstanbul.

Kowaleski-Wallace, E. (1997): *Consuming Subjects. Woman, Shopping, and Business in the Eighteenth Century*, New York.

Kozanoğlu, A.Z. (1943): *Lâle Devrinde Patronalılar*, İstanbul.

Kunt, İ.M. (1974): "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establihment", *IJMES* 5: 233-9.

— (1975): "Kulların Kulları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Beşeri Bilimler* 3, 27-42.

— (1977): "Derviş Mehmet Paşa, Vezir and Entrepreneur: A Study in Ottoman Political-Economic Theory and Practice", *Turcica* 9, 197-214.

— (1983): *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650*, New York.

Küçük Çelebizâde İsmail Asım Efendi (1282): *Târih*, İstanbul.

Labarte, J. (1879): *Inventaire du mobilier de Charles V, Roi de France*, Paris.

Lemire, B. (1991): *Fashion's Favourite: The Cotton Trade and the Consumer in Britain*, Oxford.

Mac Farlane, C. (1853): *Kısmet or, the Doom of Turkey*, Londra.

Majer, H.G. (1990): "Das Portraet Sultan Mustafa II in der Osmanischen Miniaturmalerei", *7th International Congress of Turkish Art*, Varşoca, 1990.

— (1999): "Individualized Sultans and Sexy Women. The Works of Musavvir Hüseyin and Their East-West Context", *Art Turc/Turkish Art. 10e Congrès international d'art turc*, Cenevre.

Mardin, Ş. (1969): "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* II 258-281.

Mauss, M. (1990): *The Gift . The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Londra.

Mayer, H.G. (1978): *Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich. I. Zu Uşakîzade, Seiner Familie und Seinem Zeyl-i Şakayık* , Münih.

McKendrick, N, Brewer, J. ve Plumb, J. (ed.) (1982): *The Birth of a Consumer Society. The Commrcialzaton of Eighteenth-Century England*, Bloomington.

.Melek Hanum (1872): *Thirty Years in the Harem; or the Autobiography of Melek Hanum, Wife of H.H. Kıbrızlı-Mehemet Pasha*, New York.

Meriç, R.M. (1965): *Mimar Sinan, Hayatı, Eseri I. Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserlerine Dair Metinler*, Ankara.

Meyer, J. (1976): *La noblesse bretonne au XVIIIe siècle*, 2 cilt, Paris.

Molho, A. (1994): *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Princeton.

Mustafa Paşa, 1327: *Netâyicü'l-vuku'at* c.III, İstanbul.

Naff, T. ve Owen, R. (ed.) (1977): *Studies in the Eighteenth Century Islamic Society*, Carbondale ve Londra.

Necipoğlu, G. (1991): *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge MA.

Nedim (1951): (A. Gökpınarlı neşri), *Divan*, İstanbul.

Orgun, M.Z. (1941): "Mimar Dalgıç Ahmed", *Arkitekt* XI/3-4, 59-62.

Oscanyan, C. (of Constantinople) (1857): *The Sultan and His People*, New York.

Otto, P.C. (1974): Daughters of the British Aristocracy and Their marriages in the Eighteenth and Nineteenth Centuries with Particular Reference to the Scottish Peerage, yayınlanmamış Ph.D. tezi, Stanford Üniversitesi.

Owen, R. (1975): "The Middle East in the Eighteenth Century - An Islamic Society in Decline ? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West," *Review of Middle East Studies* 1, 101-112.

Öz, T. (1943): "Mimar Mehmed Ağa ve Risale-i Mimariyye", *Arkitekt*, 139-140, 179-186, 228-234.

Öztuna, Y. (199): *Devletler ve Hânedanlar. Türkiye (1074-1990)* II, Ankara.

Öztürk, S. (1995): *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul, 1995.

Peirce, L. (1988): "Shifting Boundaries: Images of Ottoman Royal Women in the 16th and 17th Centuries", *Critical Matrix* 4, Princeton, 43-82.

— (1993): *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford.

Porter, R. ve Roberts, M.M. (ed.) (1996): *Pleasure in the Eighteenth Century*, New York.

Raby, J. ve Yücel, Ü. (1986): "Chinese Porcelain at the Ottoman Court", *Chinese Ceramics in the Topkapı Saray Museum İstanbul. A Complete Catalogue I. Historical Introductions, Yuan and Ming Dynasty Celadon Wares* (R. Krahl ve ed. J. Ayers), Londra, 27-54.

Reindl, H. (1983): *Männer um Bayezid. Eine Prosopographische Studie Über die Epoche Bayezids II (1481-1512)*, Berlin.

Renda, G. (1992): *A 19th Century Album of Ottoman Sultans' Portraits*, Milano.

— (1999): "Selim III's Portraits and the European Connection", *Art Turc/Turkish Art. 10e Congrès international d'art turc*, Cenevre, 567-577.

Rogers, M. (1984): "An Ottoman Palace Inventory of the Reign of Beyazıd II", *Proceedings of the VIth Cambridge CIEPO Symposium*, Cambridge, 1-4 Temmuz.

Roman, J. (1894): *Inventaires et documents relatifs aux joyaux et tapisseres des princes d'Orleans-Valois, 1389-1481*, Paris.

Röhl, J.C.G. (1994): *The Kaizer and His Court: Wilhelm II and the Government of Germany*, Cambridge.

Schammas, C. (1990): *The Pre-Industrial Consumer in England and America*, Oxford.

Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa (1966): *Nusretname V* (sadeleştiren Ü. Parmaksızoğlu), İstanbul.

Spallanzani, M. (1978): *Ceramiche Orientali a Firenze nel Rinascimento* , Floransa.

Tabakoğlu, A. (1985): *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul.

Tansuğ, S. (1993): *Osmanlı Şenlikname Düzeni*, İstanbul (1961).

Terzioğlu, D. (1995): "The Imperial Circumcision Festival of 1582", *Muqarnas* 12.

Tietze, A. (1979): Mustafa Ali's Councel for the Sultans of 1581, c.1, Viyana, 1979.

— (1982): "Mustafa Ali on Luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen", *Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 577-590.

Tillyard, S. (1994): *Aristocrats: Caroline, Emily, Louis and Sarah Lenox, 1740-1832*, Londra.

Trumbach, R. (1978): *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth Century England*, Londra.

Türek, A. ve Derin, F. (1969): "Feyzullah Efendi'nin kendi kaleminden hâl tercümesi", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XXIII, 205-218.

Uluçay, Ç. (1959): "Bayazıd II.in ailesi", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* X, 105-124.

Uzunçarşılı, İ.H. (1956): *Osmanlı Tarihi IV*, i. Kısım, Ankara.

— (1959): "Hacı İvaz Paşa'ya Dair", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* X, 25-58.

— (1974): *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara.

Ürepoğlu, G. (1997): "Kitaptan Tuvale Padişah Portreciliği", *Antik Dekor* 38, 161-172.

— (1999): "Ottoman Portraiture During the Reign of Mustafa III and Abdülhamid I", *Art Turc/Turkish Art. 10e Congrès international d'art turc*, Cenevre, 389-397.

von Hammer-Purgstall, J. (1999): *Osmanlı Mühürleri*, İstanbul.

Weatherill, L. (1988): *Consumer Behaviour and Material Culture in Britain 1660-1760*, Londra.

Wilentz, S. (ed.) (1985): *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia.

Wood, J.B. (1978): "Endogamy and Mesalliance: The Marriage Patterns of the Nobility of the Election of Bayeux, 1430-1639", *French Historical Studies* 10.

Wortman, R.S. (1995): *Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. From Peter the Great to Nicholas I*, Princeton.

Zilfi, M. (1977): "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography", *Journal of Turkish Studies* I, 157-172.

— (1983): "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century", *JESHO* 26: 318-364.

— (1988): *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis.

— (1996): Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (éd. A. Sonbol), Syracuse.

Zygulski, Z. (1992): *Ottoman Art in the Service of the Empire*, New York ve Londra.

The participation of the ruling elite in the legitimization efforts of the sultanate in the 18th century

In this article Tülay Artan examines the participation of the ruling elite of the Ottoman Dynasty, mainly the ministers, high-level bureaucrats and *damats* of the sultan, in the efforts for the legitimization of the sultanate in the 18th century. The author focuses on Sultan Ahmed the 3rd, though she also probes the protocol of the royal palace in late 16th century and before. The main event of Ahmed the 3rd's reign is the Patrona Halil riot of 1730, which was pacified when Damad İbrahim Paşa, Kaymak Mustafa Paşa and Kethüda Mehmed Efendi were executed. Artan dismisses the claims that the riot was a result of the new "pleasure-seeking" habits of the ruling elite, and argues that the troubles were a consequencce of disputes among the discontented ruling elite.

*Devletler ve toplumsal devrimler: Osmanlı araştırmalarında bazı yeni açılımlar**

*Kaan Durukan***

1970'li yıllarda, tarihsel sosyoloji alanında, özellikle Amerika Birleşik Devletleri merkezli olarak, büyük bir hareketlilik yaşandı; daha önce, ilgileri büyük ölçüde çağdaş Amerikan toplumunun işleyişini inceleyen genel, zamansız kanunlarla sınırlı olan araştırmacılar, yerlerini kapitalizmin ve Batı dünyasının etkilerinin Batılı-olmayan toplumları nasıl biçimlediğini sorgulayan yeni bir kuşağa bıraktı (Sewell, 1996: 245). Aslında, disiplinin tarihi Avrupa'daki Endüstri ve Demokrasi devrimlerinin toplumsal kökenleri ve yansımalarına ilişkin önemli sorular soran ve farklı da olsa, cevaplar veren Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber gibi düşünürlere kadar dayanıyordu (Skocpol, 1984: 356), ancak başlangıçtaki bu canlılığı, yukarıda bahsettiğim döneme kadar süren uzun bir suskunluk devresi izledi. Belirtelim ki, özellikle karşılaştırmalı çalışmalar alanında, Reinhard Bendix, Samuel Noah Eisenstadt, Barrington Moore Jr. gibi yazarların eserleri yaygın olarak okunuyor ve ilgi görüyordu, fakat bu tarz araştırmaları yapmak, ana akımın dışında kalan, "alışılmışın dışında, çok yönlü, yaşlı adamların" harcıydı; sıradan sosyologlar kantitatif teknikleri ya da alan çalışmalarını kullanarak çağdaş toplumları incelerlerdi (Skocpol, 1984: 356).

70'lerde yaşanan patlamanın nedenlerini tartışmak bu makalenin kapsamı dışındadır; bizim açımızdan önemli olan, o tarihten bu yana, yine baskın olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde, tarihsel sosyoloji alanında büyük yol katedilmiş

(*) Bu makalenin yazılmasına başından beri destek veren Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'nden hocam, hocam olduğu kadar dostum, Oktay Özel'e teşekkür ederim. Ayrıca, bana Theda Skocpol'un yalnızca "ilgi çekici bir kitap yazmış bir sosyolog" olmadığını öğreten Wisconsin Üniversitesi-Madison, Sosyoloji Bölümü'nden Philip Gorski ve Mustafa Emirbayer'e de teşekkür ederim.

(**) Wisconsin Üniversitesi-Madison, Tarih Bölümü ve İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

olmasıdır. 1960'lı yılların sonlarına kadar nadir kullanılan bir terim olan "tarihsel sosyoloji", 80'ler itibariyle ana akım olma gibi bir iddiayı seslendirmektedir (Sewell: 246); hatta aşağıdaki paragraflarda daha ayrıntılı tanıyacağımız alanın önde gelen bir temsilcisine göre, tarihsel sosyoloji, genel sosyoloji bünyesinde bir alt başlık olmamalıdır (Skocpol, 1984: 359).

Başka pek çok örnek, öncü çalışma zikretmek mümkün olduğu halde,[1] yukarıda tanımlamaya çalıştığım bilimsel faaliyet içinden üç isim öne çıkar: Immanuel Wallerstein, Charles Tilly ve onlardan biraz daha sonraki kuşağa mensup olmakla birlikte Theda Skocpol. Bu üç isimden Wallerstein'ın Osmanlı araştırmaları üzerine etkisi çok büyük olmuştur. Aslında bu etki şaşırtıcı değildir: geç 60'lar ve 70'lerde, dünyadaki genel eğilime uygun olarak, Ortadoğu'da ve bu arada, Türkiye'de de "gerikalmışlık", "azgelişmişlik", "geribırakılmışlık" gibi kavramlar entellektüel ortamlarda yaygın olarak tartışılmış; Andre Gunder Frank, Fernando Cardoso, Paul Baran, Samir Amin, Maurice Dobb ve Paul Sweezy gibi isimlerin yapıtları okunmuş ya da daha doğru bir ifadeyle, o günlerde yabancı dil bilgisi olanların izafi olarak daha düşük sayıda olduğu göz önüne alınırsa, okuyanlar tarafından -bazen belli ölçülerde ekleme, çıkartmalarla- başkalarına aktarılmış ve bu çizgiyi takip eden eserler kaleme alınmıştır.[2] Önemli bir araştırmacının tarifiyle, "dünya-sistemleri teorisi, bağımlılık teorisinin teorik mirasçısı" (Ragin, 1987: 53) olduğuna göre, bu tartışmaların üzerine gelen Wallerstein'ın eserlerinin etkisine hayret etmememiz gerekir. Wallerstein'ın fikirleri bazen doğrudan öğrencilerinin yazdıkları sayesinde, genellikle de kendisinden faydalanan bilim adamları aracılığıyla Osmanlı araştırmaları alanına aktarılmıştır (Kasaba, Keyder, Pamuk).

Wallerstein ile karşılaştırıldığında, diğer iki isim son derece talihsizdir. Tilly'nin ilgi alanı Avrupa'daki değişimler olduğu için ve Osmanlı araştırmaları, ileride değineceğim üzere, kendi içine kapalı bir yapı olduğu için, eserleri ancak birkaç çeviri şeklinde yansıtılmıştır. Skocpol onun kadar bile şanslı değildir: *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'i kaleme alındığı dilde okuyan az sayıdaki kişinin gözünde, herhalde en olumlu tarifle ilgi çekici bir kitap yazmış bir sosyologdur. Wallerstein'ı özel konumundan dolayı dışta tutarsak -ki, kendisinin dönemin hassasiyetlerine uygun şekilde okuyucularına ideolojik bir mesaj verme kaygısına da dikkat çekilmiştir- Tilly ve Skocpol'a duyulan ilgisizliğin gerisinde tarih ve sosyolojiyi birbirinden tamamıyle ayrı, hatta zıt yönlerde hareket eden iki bilimsel disiplin olarak algılayan anlayış yatar. Eğer edebiyattan küçücük bir alıntı yaparsak, Haldun Taner'in genç bir "aydın"ın dimağındaki sınıf farklılıkları şemasını tasvir ederken kullandığı "su geçirmez bölmeler" kalıbı, sanırım burada da geçerlidir. Bu anlayış, tarih ve sosyoloji arasındaki fiilî iş bölümüyle de

---

1 Türkiye'ye ilişkin bir örnek için bkz. Trimberger, 1978.

2 Avcıoğlu, 1969; Cem, 1979; Yerasimos, 1974-76. Bu görüşün etkili bir kritiği için, Ortaylı, 1983.

desteklenmektedir: çoğu tarihçi, kronolojik olarak yakın tarihli olanın daha iyi bilindiği kanısı/yanılgısından hareketle, ancak yüzyıllar öncesinde kalmış olguları tarihsel araştırmanın nesnesi olarak algılar; yakın dönemler sosyoloğun, siyaset bilimcinin ilgi alanıdır, ya da "gazeteciliktir".[3] Bu görüşün simetriğinde, sosyologlar da çağdaş olanın cazibesine kapılmıştır. Örneklersek, endüstri ilişkileri, kırsal kesimden kente göç, gecekondu, politik gündemle büyük ölçüde ilintili olarak din tartışmaları, göçmen işçilerin kimlik sorunları, kadın çalışmaları ve bir ölçüde, postmodernizm günümüzün cazip temalarıdır. Tarihsel olarak nitelendirilebilecek Şerif Mardin'in veya Çağlar Keyder'in eserleri istisnaidir. Üstelik, Batı'daki benzerleriyle karşılaştırıldığında, kapsadıkları zaman dilimi çok daha "moderndir". Jere Cohen'in Rönesans İtalya'sına ilişkin çalışması, Jack Goldstone'un İngiliz Devrimi'ni demografik ve kurumsal bulgular ışığında incelemesi, ya da Daniel Chirot'nun Romanya'nın yaklaşık olarak 500 yıllık tarihini içeren eseri örnek olarak sayılabilir. Bu koşullar altında, tarih ve sosyolojinin bir sentezini arayanlara karşı ilgisizlik normal gözüküyor.

Bu kısa makalenin birinci amacı, Skocpol'u ve eseri *Devletler ve Toplumsal Devrimler'i* Türk okuyucusuna, yüzeysel olarak da olsa, tanıtmaktır. Günümüzde, Skocpol yetiştirdiği öğrencileriyle yavaş yavaş bir "ekol" niteliği kazanmaktadır;[4] diğer yandan ilk basımı 1979 olan *Devletler ve Toplumsal Devrimler* son yirmi yıla damgasını vurmuştur. En yetkin eleştirilerden birinin 1996'da kaleme alınmış olması sanırım söylediğimi destekler.[5] 1979'dan bu yana olan zaman diliminde, tarihsel sosyoloji veya karşılaştırmalı çalışmalar alanındaki neredeyse tüm yazarlar hak vererek ya da eleştirerek, ama bir şekilde dikkate alarak Skocpol'a değinmişlerdir.[6] Öğrencisi Jeff Goodwin'in biraz ironiyle değindiği gibi, Skocpol'a belli sayfalar, bölümlerle değil de, kitabın tümüyle referans verilmesi, ya da kitabı okumamış veya önsözden öteye gidememiş kişilerin bile kitap hakkında kuvvetli kanaat sahibi olmaları esere atfedilen önemi kanıtlar (Goodwin, 1996: 293-5). İkinci amacım, Skocpol'un ele aldığı bazı tartışmaları Osmanlı araştırmalarına yansıtmaktır. Böyle bir niyeti olmamasına rağmen, Skocpol'un bir takım katkılarının bu alanda oldukça ufuk açıcı olabileceğini düşünüyorum. Yanlış anlaşılmaları mümkün mertebe önlemek için, altını çizerek ifade edeyim: niyetim, yaygın olarak eğitiminin bir kısmını yurt dışında tamamlayanların malul olduğu ya da fiziki olarak Misak-ı Milli sınırları içinde ikamet etmekle

---

3 Terimi, bu tavrı eleştirirken Mete Tunçay kullanır (Tunçay, 1981: önsöz). Belki de, bu anlamda 12 Mart'ı Uğur Mumcu ve İsmail Cem'in, 12 Eylül'ü, Mehmet Ali Birand'ın kaleminden okumaya şaşmamak gerekir. Çizgi dışı üç ekip çalışması için: Akşin (der.); ayrıca *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 cilt; *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 10 cilt.

4 En yakın tarihli iki örnek, Thomas Ertman ve Karen Barkey'dir. (Ertman, 1997 ve Barkey, 1994).

5 Sewell, Jr.'ın daha önce referans verdiğim makalesini kastediyorum.

6 Sewell, Jr.'ın yanında, Michael Burawoy (1989) ve Stanley Lieberson (1992) Skocpol'un diğer önemli kritikleridir.

birlikte, şanslı filolojik altyapıları ve bu altyapının üzerine inşa ettikleri başvuru çerçevesiyle akademik birer "küçük Amerika", "küçük Fransa" içinde yaşayanlar tarzında bir "bavul turizmi / ticareti" değil.[7] Skocpol'un Fransa, Çin, Rusya üzerine, belli bir temadan hareketle, tarihsel sosyoloji penceresinden anlatmak istedikleri şüphesiz önemli; ama, benim arzum bu okumanın kafamda yarattığı çağrışımları kerem edip bu satırları okuyanlarla paylaşmak. Yani, mecaza başvurarak söylersek, Danimarka'da, belli bir zaman diliminde, belli bir sosyal konumda, bir Hamlet'in yaşamış olması mümkün, ancak aslolan sanırım anlatının işaret ettiği genel insanlık durumu.[8]

Devletler ve Toplumsal Devrimler, Tilly'nin kitabını anımsatır şekilde, "sosyoloji ile tarihin karşılaştığı" ortak alan olarak tanımlanabilir (Tilly, 1981).[9] Şüphesiz, daha önce değindiğim gibi, Skocpol'dan önce de bu tip çalışmaları yapan Eisenstadt, Moore gibi araştırmacılar olmuştur; ancak, bazı yıllar iki kez olmak üzere, yirmi defadan fazla basılan *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, sosyal bilimlerde son derece nadir görülen bir biçimde, bir çok-satar konumu kazanmış ve bir bakıma, tarihsel sosyolojinin ve karşılaştırmalı çalışmaların manifestosu olmuştur.[10]

Skocpol, kitabına niçin "devrim" değil, "toplumsal devrim" terimini kullandığını açıklayarak başlar. Ona göre, "toplumsal devrimler, toplumun devlet ve sınıf yapılarını değiştiren hızlı, kökten dönüşümlerdir; ve aşağıdan gelen sınıfsal temelli ayaklanmaların eşliğinde yükselir, bir ölçüde onlarca taşınırlar." Başka bir deyişle, "toplumsal, yapısal değişimin sınıf kalkışmasıyla çakışması ve politik dönüşümün toplumsal dönüşümle çakışması" olarak tarif edilebilirler (*age.*: 4). Bu tanımlama ile, Skocpol siyasal devrimin mutlaka toplumsal devrim olması gerekmediğinin altını çizer.

Fransız, Rus ve Çin Devrimleri Skocpol'un toplumsal devrimler çerçevesinde incelediği üç tarihsel olgudur. Bu seçimin nedeni, söz konusu coğrafyalarda hiç bir zaman bir sömürge döneminin yaşanmamış olması; ekonominin tarımsal niteliği; her üç durumda da, kapitalizmle mücadele halinde, "Eski Düzen" proto-bürokratik otokrasilerin varlığı ve köylü ayaklanmalarının gözlemlenmesidir (*age.*: 40-1). Skocpol, bu tercihi yüzünden, ağır şekilde eleştirilmiştir: Michael Burawoy ve William Sewell, Jr. üç devrimin arasındaki zaman boyutunu ve buna bağlı olarak dönemsel farklılıkları dikkate almaması dolayısıyla, Skocpol'u tarihi "dondurmakla" suçlamışlar; bunun yanısıra, her üç devrimi analitik sebepler yüzünden birbirinden bağımsız, birbirini etkilemeyen gelişmeler olarak değerlen-

---

7 Terimi, Ayşe Öncü'den ödünç aldım, "ticareti" kısmını ben ekledim (Öncü, 1998: 50).

8 Bu tanımı, tarihsel roman bağlamında, kendi eseri *Engereğin Gözündeki Kamaşma* üzerine Zülfü Livaneli yapmıştı.

9 Bir "buluşma" olup olmadığı konusu ulema beyninde biraz itilaflı olduğu için, "karşılaşma" olarak çevirmeyi tercih ettim.

10 Bendeki nüsha, 1997 basımıdır.

dirme eğilimini, kronoloji bakımından anlamsız bulmuşlardır (Burawoy; Sewell). Skocpol, daha geç tarihli bir makalede bu itirazları bir ölçüde cevaplamıştır: Marc Bloch'dan hareket ederek, bu tip çalışmalarda esas olanın sağlam, temel bir soru tanımlama olduğunu; karşılaştırmalı çalışmalar adına "zaman ve yer birliği" ilkesinin çiğnenebileceğini savunmuştur (Skocpol, 1984: 383).

Skocpol'a -haksız olarak- sıkça getirilen bir eleştiri de kurduğu modelin tüm devrimlere uygulanabilir olmayışıdır, halbuki kendisinin böyle bir amacı yoktur. Açıkça belirttiği gibi, modeli bir genel devrim teorisi değildir (Skocpol, 1997: 288) ve Skocpol "evrensellik dogması" olarak betimlediği eğilime karşıdır (Skocpol, 1984: 376). Onun arzu ettiği "iç tutarlılığı olan, tek bir toplumsal devrim şablonunu üç karşılaştırılabilir örnek" üzerinden tartışmak ve bu sayede, "modern dünya tarihindeki toplumsal devrim nitelikli dönüşümlerin incelenmesine yarayacak bir referans çerçevesi" sağlamaktır (Skocpol, 1997: xi) Skocpol'un "karşılaştırmalı tarihsel analiz" olarak isimlendirdiği metod, "teorinin yerini tutmaktan" ziyade, "tarih ile teoriyi uzlaştıran ideal bir strateji"dir (*age.*: 39-40).

Skocpol, kendi önerisini seslendirmeden önce, dört ana toplumsal devrim teorisini, herbir teoriyi bir önemli yazarla eşleyerek değerlendirir. Buna göre, "bütüncü psikolojik" teoriyi Ted Gurr; "sistem/değer uyumu" teorisini Chalmers Johnson ve "siyasal çatışma" teorisini Charles Tilly temsil eder (Gurr, 1978). Farklı olan, bireysel düzeyde değil, bir bütün olarak ele alınan Marksist ekoldür. Skocpol, bu dört yaklaşımın herbirinin önemli katkıları olduğunu kabul etmekle birlikte, hiçbirisiyle, özellikle de devrimin "iradi/istemli" niteliği konusunda, tatmin olmaz ve kendi alternatif modelini tarife girişir. Sık sık Weber/Parsons çizgisini takip eden açıklamalara başvurmasına rağmen, sosyo-ekonomik etkenlere ve sınıf yapılarına yaptığı vurgulardan dolayı, Marksist geleneğe de belli bir yakınlığı olduğu söylenebilir. Zaten Skocpol'un daha sonraki bir yazısında belirteceği gibi, "eğer eldeki tarihsel probleme yaklaşmanın en verimli yolu buysa, açık şekilde birbirine karşıt olan teorik paradigmalardan kaynaklanan fikirler kaynaştırılabilir" (Skocpol, 1984: 375).

Skocpol'un modeli, özünde, ikincil kaynaklardan elde edilmiş muazzam ölçüde tarihsel bilgiye dayanan, bir yapısal analizdir; amaçlanan, toplumsal devrimlerin "karmaşık" karakterini belirleyen, "heterojen" grupların birbirleriyle karşılıklı işleyen ilişkilerini incelemektir. "Uluslararası ve dünya-tarihsel bağlam", her toplumun kendi iç dinamiklerinin yanında, işleyişin ikinci parçasıdır: "uluslararası" ile "ulusal" arasındaki diyalektik, toplumsal devrimlerin gelişiminde belirleyici bir rol oynar. Üçüncü olarak, mutlak şekilde bir egemen sınıfın sıkı kontrolü altında olması gerekmeyen devlet aygıtı, "potansiyel özerk" konumundan dolayı, toplumsal devrimlerin doğasını ciddi şekilde etkiler.

Skocpol'un katkısı, modelinin üzerinde yükseldiği yukarıdaki üç temel noktayla sınırlı kalmaz: toplumsal devrimin karmaşık yapısına; Wallerstein'ın tersi-

ne, devamlı bir etkileşim süreci içerisinde bulunan yerel ve global gelişmelere; devlet olgusunun analize dahil edilmesine dikkat çekmesinin yanısıra, bunları tamamlayıcı nitelikte başka önemli değerlendirmeleri de vardır. Sonraki paragraflarda geliştireceğimi göz önüne alarak, özetle söylersek bu değerlendirmeler, diğer teorilerdeki "iradilik" iddiasına karşın, devrimlerin "istem dışı" yönünün vurgulanması; genelde yekpare olarak algılanan egemen sınıfın kendi iç dinamikleri/çekişmeleri; devletin, toplumun muhtelif katmanları, bu arada egemen sınıfın karşısında, her an değişmeye hazır olan tutumu; toplumsal devrimlerin, bazen devrimcilerin hareketin erken safhalarındaki niyetlerinden ciddi sapmalar gösteren, öngörülemeyen sonuçları; köylü toplumunun, sınıfsal değerlerden ziyade, kan bağı ve cemaat ilişkileri üzerine kurulu olması; yönetici sınıfın uluslararası platformdaki gelişmeleri ülke içine yansıtma yöntemleri; hareketin ve devrim sonrasında kurulacak yeni rejimin oluşumunda devrimci önderliğin -"öncü sınıfın"- ve ideolojilerin etkisidir.

Kalın çizgili bir tasnife gidersek, yukarıdaki maddeleri üç ana eksen etrafında toplayabiliriz: toplumsal devrim kavramına ilişkin olanlar, devlet kavramına ilişkin olanlar ve köylü toplumuna ilişkin olanlar. Şimdi bunlar üzerinden yürüyerek Osmanlı çalışmalarına ne gibi perspektifler sağlayabiliriz, onu görmeye çalışalım.

Skocpol toplumsal devrimlerin önceden planlanmış, harekete katılanların ya da en azından hareketin liderliğini üstlenenlerin iradesine bağlı tarihsel olaylar olmadığı konusunda ısrarlıdır. Ona göre, Wendell Phillips'ten alıntıladığı gibi, "devrimler yapılmaz, gelirler" (Skocpol, 1997: 17). Skocpol, ideolojilerin ve liderliğin önemini tamamıyla reddetmez, ancak yapısalcı analizinin doğasına uygun olarak, bu etkilere karşı oldukça ihtiyatlıdır. Devrim sürecinde gerçekleşen bazı tasfiyelere ve baştaki niyetlerle sonda varılan nokta arasındaki tutarsızlıklara dikkat çekerek tezini kuvvetlendirir.

Skocpol'un yaklaşımının bizim ilgi alanımız açısından cazip olabilecek yönü, Osmanlı çalışmalarında sıkça gözlemlenen bir eğilim olan teleolojiye (ereksellik) onun üzerinden getirilebilecek eleştiridir. Eğer dar anlamıyla toplumsal devrim kavramına bağlı kalmayıp, onu toplumsal değişim olarak algılarsak, Tanzimat'la başlayan süreci Cumhuriyet'in laboratuvarı olarak gören anlayışa;[11] II. Mahmud'la Mustafa Kemal'i, aradan ihtiyaca göre bazen "Kızıl Sultan", bazen "Ulu Hakan" olan II. Abdülhamid'i seçici olarak çıkarıp, birbirleriyle halef-selef biçiminde ilişkilendirme çabasına; "devletçi" İttihad ve Terakki - Cumhuriyet Halk Fırkası - Cumhuriyet Halk Partisi karşısında "liberal" Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti - Serbest Fırka - Demokrat Parti tanımlamalarına etkili bir eleştiri getirilebilir. Tarihte mutlaka kesintilere olduğu kadar, devamlılıklara da yer vardır; ancak gerek kesintilerde, gerekse devamlılıklarda, tarihsel

11 Bu bağlantıya Erik Jan Zürcher dikkat çekmiştir (Zürcher, 1994: 7).

aktörlere akıllarından bile geçirmedikleri ideolojik senaryolarda rol vermek, tarihsel gerçekliği olmayan "gelenekler icat etmek", "muhayyel cemaatler yaratmak" teleolojiyi beraberinde getirir.[12]

> "1063 (1653) yılının Şaban ayının ortalarında İbrahim, köyü Alibeyli'den çıktı, Çal dağlarını ve Manisa ovasını aştı, en az birkaç günlük bir yolculuktan sonra, ölçüsüz yükseltilen vergilerden dolayı Kadıdan bir açıklama istemek amacıyla, Manisa'daki mahkemeye geldi. Israrla iddia ettiğine göre, bu kadar çok vergi toplanmasının Sultan'ın emriyle olduğuna inanmıyordu; bu yüzden de vergilere dair kanıt nitelikli belgeler istiyordu. Bu istemiyle, İbrahim yerel vergi toplayıcılara güvensizliğini ve Sultan'ın adaletine olan inancını gösteriyordu. Sultan'ın yüksek otoritesini sorgulamayı istemeksizin ve "adalet dairesi"nin gereği gibi işlediğine güvenerek, yerel görevlileri suistimalle suçluyordu. Kendisine yeni ve çeşitli vergiler isteyen son emirler gösterildi ve İbrahim, tarihi kayıtlardan kaybolarak, evine döndü" (Barkey: 85).

Skocpol'un toplumsal devrimler açısından en önemli katkılarından biri köylülere dikkatimizi çekmek, bir anlamıyla onları sahneye çıkarmak olmuştur. Gerçi, incelediği toplumların dillerini bilmemesi ve elindeki bilgiyi ikincil kaynaklardan edinmiş olması hasebiyle, Skocpol doğal olarak köylülerin kültürüne vâkıf değildir, ancak yine de onların varlığına ve sosyal devrimlerde üstlendikleri göreve vurgu yapması önemlidir, çünkü herhangi bir kapitalizm-öncesi toplumda, en muhafazakâr tahminle herhalde toplam nüfusun %80-85'ini oluşturan köylüler, yukarıdaki alıntının da kanıtladığı gibi adeta "görünmez"dirler. Durum, Osmanlı araştırmalarında da farklı değildir: şu ana kadar politik tarihin ve "büyük adamlar" tarihinin temaya fazla ilgi duyulmasını sınırlamasının yanında, birincil kaynak anlamında bir hazine olan Osmanlı arşivlerinin "resmî" niteliği, bir başka deyişle büyük ölçüde devletin bakış açısını yansıtması bu tarz çalışmaların önündeki bir başka engeldir. Belki antropoloji, folklor, edebiyat, etnografya gibi bilim dallarıyla yapılacak olan disiplinlerarası çalışmalar, olduk-
ça boş olan bu alanı doldurmada bir anahtar olabilir.

Yukarıda söylediğim köylünün varlığı ve sosyal hareketlerdeki etkin rolüne dikkat çekme fikrine ilk bakışta tezat teşkil eder gibi gözükebilecek nokta Skocpol'un devlet kurumu üzerine yaptığı vurgudur. Skocpol, Weber'in devletin nüfuzlu toplumsal gruplar karşısında potansiyel bir özerkliği olabileceği düşüncesi ile Tocqueville'in devletin toplumu belli bir çerçeve içinde biçimleyebileceği fikrini harmanlayarak, daha sonraları "Devleti Geri Getirmek" şeklini alacak olan yaklaşımın temellerini *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'de atar (Skocpol,

12 Bugünlerde, özellikle milliyetçilik çalışmalarında, Eric J. Hobsbawm ve Benedict Anderson'ın bu kavramlarını zikretmek adeta moda oldu. Ancak, onlarla aynı kampta yer almalarına rağmen, Ernest Gellner, Elie Kedourie veya Partha Chatterjee'ye aynı sıklıkla başvurulmuyor; hele de onların tezlerini sorgulayan Clifford Geertz, John A. Armstrong ve tabii Anthony Smith'den bahseden iyice nadir. Acaba bilgisizlik mi, yoksa bir nev'i "algıda seçicilik" mi sözkonusu? Bu kavramlar harcıalem değilken, 1990'ların başında bir avuç talihli genci Hobsbawm ve Anderson'ın eserleriyle tanıştıran Selim Deringil'e teşekkür ederim.

1985). Daha geç tarihli bir makalede ifade edeceği gibi, Skocpol çoğulcu, yapısalcı-işlevselci ya da neo-Marksist akımların hangisinden kaynaklanırsa kaynaklansın, "toplum-merkezli" olarak tanımladığı çalışmaların devleti son derece geri plana ittiğini söyler (*agm.*: 4-5) ve bu tavrın, devleti "geri getirerek" sorgulanması gerektiğini belirtir. Ancak, devleti merkeze koyarak analiz yapmak, diğer paradigmaların tümüyle reddi demek değildir: "Tek başına devleti incelemek, sınıflara veya gruplara dair ilgilerin yerini tutamaz; ne de toplum merkezli açıklamaların yerine tümüyle devletin belirleyiciliği üzerine kurulu argümanlar ikame edilebilir" (*agm.*:20).

Osmanlı araştırmaları açısından değerlendirildiğinde, tabii olarak şöyle bir itiraz seslendirilebilir: "Devlet, Osmanlı'da, hatta kronolojiyi biraz daha ileri alırsak Türkiye Cumhuriyeti'nde, hiç gitmedi ki geri getirelim." Benim anladığım şekliyle, biri nisbi olarak tali, diğeri daha belirleyici iki eksen üzerinden, Skocpol'un devlet vurgusu incelenebilir. İlk planda devletin nüfuzlu, ağırlığı olan toplumsal gruplar karşısındaki tutumu özerk olma ya da olmama durumunu belirlediğine göre, bu gruplarla devlet arasındaki ilişkinin niteliği iyi anlaşılmalıdır. Kırsal kesim üzerine düşünceme yukarıda değinmiştim; benzeri şekilde, Osmanlı toplumunda şehirli sınıfların dinamiklerinin, kendi aralarındaki şebekelerin işleyişinin tümüyle anlaşıldığını iddia edemeyiz. Şu halde, Skocpol'un çağrıştırdığı biçimde, bu konuya yoğunlaşmak gereği açık görünüyor. Örnek üzerinden yürürsek, Celali isyanlarına devletin yanında ya da tam tersine, karşısında karışan gruplara yakından bakılması, Osmanlı toplumunu anlamada, hele de onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar gibi "karanlık çağlar" göz önüne alındığında, ciddi ipuçları sağlayabilir.

İkinci olarak, dikkatimiz doğrudan devletin kendisine çekiliyor. İtiraz noktasına dönersek, Osmanlı'da devlet hep orada, ama tanımı net olarak yapılmamış biçimde (Barkey: 10 - dipnot 16) Batı literatürüne yönelirsek bir *Leviathan*, daha bizden bir kavram kullanırsak, bir heyüla olarak. Devleti kimlerin oluşturduğu; oluşturanların arasındaki ilişkiler, yerine göre ittifaklar yerine göre düşmanlıklar; devletin hareket alanı üzerine fazlaca çalışılmış, tanımlanmış değil. Padişah'tan alt düzeydeki memurlara, Sadrazam'dan Saray Kadınlarına, Şeyhülislam'dan Altı-bölük askerine kadar genişleyen, çok sayıda aktörün sahne aldığı iktidar oyunu büyük harfli bir soyutlamanın, Devlet'in gölgesinde kaybolmuş durumda. Yine örneklersek, onsekizinci yüzyılda âyanların yükselişine şahit oluyoruz, ama bir yandan, bir önceki paragrafta değindiğim gibi, hakim söylem olan "kutsal" merkeze isyan eden "bozguncu" çevre yaklaşımı dışında,[13] bu "sınıfın"/"statü grubunun" iç dinamikleri üzerine pek eğilmemişiz; diğer yandan, devletin bu meydan okumayı hangi bileşenleri aracılığıyla nasıl algıladığı, nasıl göğüslediği, ne şekilde çözüme ulaştırdığı büyük bir soru işareti. Sanırım ben-

13 Bu yaklaşım için, Uluçay, 1955; biraz daha ölçülü olmakla birlikte, Uzunçarşılı: 41-42; Barkan: 397.

zeri şeyler Yeniçeriler için de söylenebilir. Belki de, İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Halil İnalcık'ın klasikleşmiş kurum tarihlerinden beri, fazla da bir yol katedememişiz.[14] Geçerken belirtelim ki, pek çoğumuzu etkisi altına alan Toynbee tarzı, insan hayatıyla devletlerin hayatını eşleyen "organik hayat döngüsü" anlayışı yüzünden -ki, bu Arnold Toynbee'nin keşfi değildir; İbn Haldun'un antik Yunan'dan alıp geliştirdiği, Osmanlı entelijansiyasında Katip Çelebi, Mustafa Naima gibi "müverrih"lerde yankısını bulup günümüze taşınan bir modeldir- bazı dönemler iyice kesif bir sis altındadır: ilgi, ezici oranda "doğuma" (14-15. yüzyıllar) veya "ölüme" (19. yüzyıl) yönelik olduğu için, "yaşamın" ciddi boyuttaki bir kısmı (17-18. yüzyıllar) gözden kaçmaktadır.

Devlet konusunu noktalarken, son olarak iki hususun altını çizmek istiyorum. İlk husus, yaygın biçimde Marx ve Weber gibi iki devin, dönemleri itibarıyla cidi bilgi eksikliğinden kaynaklanan "durağan" Doğu toplumu tariflerine ve bunların türevlerine resmî ideolojinin Osmanlı'yı son günlerin moda terimiyle küllîyen "öteki"[15] olarak işaret etme tercihinin eklemlenmesiyle ortaya çıkan genelgeçer anlayışın eleştirilmesi ihtiyacı ve bu eleştirinin sonucu olarak, Osmanlı devletinin/kurumlarının altı yüzyılı aşan tarihsel macerası içinde sürekli olarak, "ebed müddet" aynı olmadığı, çağın ihtiyaçlarına göre, ciddi dönüşümler yaşadığı fikri; başka türlü söylersek, bu hatırı sayılır zaman dilimi süresince ve kayda değer coğrafi derinlik dahilinde, aynı "timar"ın/toprak rejiminin, aynı "devşirme"nin/elit formasyonunun, aynı "lonca"nın/korporatist örgütlenmenin veya aynı "ulema"nın/meşruiyet zemininin izini sürmenin, belki birkaç istisna dışında, imkansız olduğu. İkinci husus, "merkezî devlet"ten bahsederken, günümüz normlarına uygun "her daim hazır ve nazır" bir devlet tasviri yerine, kapitalizm-öncesi devletin teknik imkanlarını göz önüne alarak daha gerçekçi bir resmin çizilmesi. Amy Singer'ın çalışmasında gösterdiği, merkeziyetçiliğin zirvesindeki Osmanlı'yı, klasik dönemin Muhteşem Süleyman'ını amiyane tabiriyle (ne çare ki, durum o) "takmayan" Filistin köylülerini hatırlayalım (Singer, 1994).

Şu ana kadar, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'in aklıma getirdiği, Osmanlı araştırmalarında yeni bir zihinsel etkinliğe kaynak olabilecek, pek de önemsiz olmadığını ümid ettiğim bazı noktaları geliştirmeye çaba gösterdim. Şimdi benim ölçülerimle çok daha ciddi, çok daha merkezî bir temaya yöneleceğim: Oktay Özel'in tarifiyle, "tarihi okuma ya da okuyamama" sorunsalının "belgenin (doğru) okunup okunamaması" şeklinde tezahürüne (Özel: 147), yani birinci el kaynakların okunması ile teori arasında olduğu varsayılan çekişmeye; buna bağlantılı olarak da, yapılan çalışmaların soru/analiz yoksunu, anlatısal niteliği ve alanın içine kapalılığını pekiştiren *sui generis*/ "nev'i şahsına münhasır"lık olgusuna.

---

14 İ.H. Uzunçarşılı'nın "teşkilatı" serisini kastediyorum ve tabii, İnalcık, 1973. Bu arada, Carter Vaughn Findley'nin iki kurumsal tarihini de unutmayalım: 1980 ve 1988.

15 Ancak, ne "öteki"nin ne de "beriki"nin tarifi genellikle derinleştirilmiyor.

Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'de eserini tümüyle ikincil kaynaklardan edindiği bilgi üzerine kurar; zaten bunu, karşılaştırma zemininin müthiş boyutunu belirterek, hemen kitabının başında açıklar (Skocpol, 1997: xiv). (Bu arada şunu vurgulayalım: Skocpol'un belki de en güçlü yanı, tartışmanın yönelebileceği kanalları önceden tespit ederek, getirilmesi muhtemel eleştirilere en başta cevap verebilme yetisidir. Bu nedenle, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'e damgasını vuran kısım, ana eksenlerin belirlendiği, çerçevenin çizildiği "giriş" bölümüdür (*age.*: 3-43); kitabın geri kalanı büyük ölçüde teknik bir uygulamadır.) Fakat, bu birincil kaynakların reddi anlamında değildir; nitekim Skocpol ikinci kitabında, filolojik engellerin olmadığı bir durumda, birincil kaynaklara sıkça başvurmuştur (Skocpol, 1992). Yine de, özellikle karşılaştırmalı çalışmaların gelişimi açısından, yetkin, alanın uzmanlarınca yazılmış ikinci el kaynaklar üzerine bir araştırma kurmakta büyük sakıncalar görmez. Bence maksadını aşan bir tarzda ve yanlış seçilmiş bir örnekle söylediği gibi, araştırmacı, daha evvelden toplanmış veriyi değerlendiren sistem analisti gibi davranabilir; aynı soruyu tekrar tekrar yöneltmesi beklenmez (Skocpol, 1984: 382).[16] Son tahlilde, aslolan teorik bazlı, açılımları olan, merkezî, kuvvetli bir sorunun tanımlanmasıdır.

Partha Chatterjee'nin dikkat çektiği gibi, dünya üzerindeki pekçok ulusun tarihçileri, sömürge geçmişlerinden dolayı, kendi tarihlerini incelemek istediklerinde ya Londra'ya, ya Paris'e, ya da Amsterdam'a gitmek zorundadırlar (Chatterjee, 1993: 4). Osmanlı arşivleri bu anlamda ciddi bir istisna teşkil eder; buna bir de Osmanlı bürokrasisinin muazzam hacmi eklenince, araştırmacı kendini eşine az rastlanır bir birincil kaynak hazinesinin önünde bulur. Ancak, bu durum bir açıdan büyük şans olmakla birlikte, bir başka açıdan da bazı muhtemel gelişim kanallarını kapatmıştır. Yukarıda değindiğim, bir dönem her iki bilim adamına da büyük ölçüde haksızlık yapılarak, "belgeci/milliyetçi" Halil İnalcık'a karşı "teorici/Marksist" Halil Berktay'ın kişiliklerinde biçimlendirilen birincil kaynak kullanımı ile teoriye başvurma arasındaki gerilim ana problemdir. Şu an itibarıyla, ezici çoğunluk Berktay'ın, Ömer Lütfi Barkan'a atfen, "Barkancı paradigma" olarak nitelediği yaklaşımın etkisi altındadır. Berktay'a göre, Barkan hiçbir zaman, "özgün bir kitap, senteze dayalı bir eser" yazmamış, bunun yerine "bir girişi takip eden transkribe, edite edilmiş belge metinlerinden oluşan" kitaplar yayınlamıştır (Berktay, 1992: 150). Bu yargı, belki içinde Barkan'ın şahsı için belli ölçüde bir haksızlık barındırmakla birlikte, ardılları için genellikle doğrudur. Bu baskın eğilimin simetriğinde, daha önce sözünü ettiğim "kökü dışarda" bavul ticareti anlayışı vardır. Bu iki ucun arasında da, dengeli bir üslubu temsil eden küçücük bir akademik cemaat bulunur.

---

16 Doğrusu niye "aynı" soru soruluyor, onu anlamış değilim. Ayrıca, Skocpol'un en büyük esin kaynaklarından biri olan Bloch'a göre, bulgu bir nev'i tanıktır, bu yüzden tarihçi tarafından sıkı bir sorgudan geçirilmesi gerekir.

"Belge fetişizmi"nin ya da bir neolojizm yaparsam "belge seviciliğin" kötü yanı nedir? Galiba temelde iki büyük mahsur: birincisi, Tanıl Bora'nın bir dergi yayıncısı sıfatıyla haklı olarak yakındığı gibi, sorusuz yazma pratiğinin gelişmesi (Bora: 248-509). Şüphesiz "şu tarihte ne oldu?", "Kırkayak Halil Paşa'nın Hatıratı"[17] veya "tarih içinde filanca şehir, filanca kurum" tarzı sorular değil kastedilen; Skocpol'un soru tanımını şöyle bir anımsayalım. Sorusuz yazmanın net getirisi açık: analitik değeri olmayan, belgede okuduğunu dümdüz aktaran, olumsuz anlamıyla bir "hikâye" anlatan yazılar. Bu noktada, teorinin ve tarihsel sosyolojinin büyük katkıları olabileceğini düşünüyorum.

İkinci mahsur, teorisiz soru formüle etmek güç olduğu için karşılaştırmalı çalışmaların yapılamaması ve zaten kökenlerinde "biz bize benzeriz"ci bir inancın olduğu disiplinin iyiden iyiye kendi içine kapanması. Yabancı araştırmacılarca yapılan ve çoğunlukla modern Türkiye'yle ilgilenen çalışmalar mahdud sayıdadır. (Örneğin Huntington; Rustow ve Ward, der.). Söz gelimi, kimse Akdeniz ekonomileri olarak yükselmelerini (veya batmalarını) baz alarak onaltıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu, İspanya'yı ve İtalyan şehir devletlerini karşılaştırmayı düşünmüyor. Ya da, acaba Avrupa tarihinin önemli teması "17. yüzyıl krizi" Osmanlı'nın kapısını hiç mi çalmadı?[18] Çin modernizasyonu ile Osmanlı modernizasyonu benzer mi? Yanıbaşımızda duran Rusya ile İran, bir dönem Avrupa hakimiyeti için Osmanlı'yla çarpışan Habsburg İmparatorluğu nedir, ne değildir?

Kapanma, Osmanlı coğrafyası içinde de söz konusu. Aslında yüzyıllarca Batı Anadolu ile birlikte imparatorluğun merkezini oluşturan Balkanlar, Berktay'ın bir konuşmasında belirttiği gibi, ciddi bir "hafıza kaybı"; benzer şekilde, birkaç çalışma dışında, Ortadoğu tarihi de neredeyse terkedilmiş.[19] Bir kez daha Özel'e yönelirsek, genel tercih ilk planda "tahrir defterleri", "kadı sicilleri" veya "vakfiyeler" arasında "belge seçimi" yapmak, master derecesini bu belge türünün transkripsiyonunda ustalaşarak almak ve doktora düzeyinde de ilgiyi belli bir bölgeye yönelterek, daha eski tarihli benzer çalışmaları model alarak, bol tasnifli, bol tablolu, bol rakamlı bir tez hazırlamak (Özel: 153-4). Görüldüğü gibi, bu gelişim çizgisinin devamının farklılık göstermesi için elle tutulur bir sebep yok. İşte teori, biraz daraltırsak tarihsel sosyoloji bu kısır döngüyü kırabilecek önemli bir araç.

Şu ana kadar, teoriyi oldukça olumlayarak yazdım, ancak tabii ki teoriyle uğraşmanın da handikapları var. Bu handikaplar, bana göre, ihtiyatlı yaklaşılması gereken "evrensellik" iddiası, *a priori* bir modelle yola çıkmanın yaratacağı sorunlar ve olguların, bazen modellerin "amaca uygun" olarak seçimi. Bunlar, ba-

---

17 Kırkayak Halil Paşa, Aziz Nesin'in "Kazan Töreni" adlı öyküsünde arka planda şöyle bir görünüp kaybolan bir karakterdir.

18 İki istisna: Griswold, 1993 ve Goldstone, 1988.

19 Yine iki istisna: Akarlı, 1993; Kayalı, 1997.

zen teker teker, bazen de birbirine geçmiş bir şekilde önümüze çıkabiliyor.

Skocpol'a dönersek, teorinin genel olarak Avrupa merkezli, tarihsel sosyolojinin de büyük çapta bir "Amerikan girişimi"[20] olduğundan hareketle, ben kendi payıma kendisinin entellektüel yolculuğunun mecraını merak ediyorum. *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'de, Skocpol alışılmışın tersine, Batı'dan Doğu'ya doğru hareket etmediğini, önce Çin, sonra Fransa, en son da Rusya'yla ilgilendiğini söylüyor (Skocpol, 1997: xiii). Ancak, ben yine de kafasında ilk hareket noktası, büyük harfli devrim olarak Fransız Devrimi'nin olup olmadığından kuşkuluyum. Benzeri şekilde, Skocpol yeni bir model yaratma fikrinin Güney Afrika'yı inceledikten sonra belirginleştiğini yazıyor; çünkü ne Marx ne de Weber orada yaşanan deneyimi açıklamaya yetmiyor (*age.*: vii). Görüldüğü kadarıyla, Skocpol eldeki teorilerin "emperyalistçe uygulanabileceğini" (Skocpol, 1984: 362) kabul etmekle beraber, "ast"ın/ "alttaki"nin (mâdunun) konuşabilme ihtimalini fazla dikkate almıyor (Spivak, 1988).

Birkaç örnek de Osmanlı çalışmalarından verelim. Herhalde, en bilinenlerden biri, biraz eski tarihli olmasına rağmen, Asya Tipi Üretim Tarzı çevresinde dönen tartışmalar.[21] Marx'ın sistematize etmediği, ancak bazı mektuplarında değindiği; Doğu toplumuna ilişkin bilgisinin bir onyedinci yüzyıl Fransız gezginine, François Bernier'e dayandığı; ilgisinin de aslında Hindistan'la sınırlı olduğu bu tez uzun yıllar gündemi meşgul etti. Tabii, bunda o sıralar güncel olan bazı politik tartışmalarla da kesişmesinin payı oldu. Balkan tarihyazımı da benzeri bir deneyimi, yine Marx çıkışlı Feodal Üretim Tarzı ile yaşadı: Asya Tipi Üretim Tarzı'na oranla, çok daha gelişkin bir teori olan, ama özünde Batı Avrupa'nın tarihsel gelişimini yansıtan Feodal Üretim Tarzı, paradoksal bir şekilde Balkan tarihçiliğinin Osmanlı karşıtı olarak tanımlanmış milliyetçiliğiyle kesişerek onyıllarca alanı meşgul etti.[22]

Sevilen, herkesin dilinde olan "merkez-çevre"[23] ilişkisi acaba şöyle düşünülemez mi? İstanbul'un "merkez" niteliğine kimsenin bir itirazı yok, ama böylesine geniş bir coğrafyada İstanbul tek merkez miydi? Yoksa, yeniçağ döneminin teknik imkanları dikkate alındığında, yerel olarak çok daha etkili güç odakları, alternatif "merkez"ler var mıydı?[24]

---

20 Terim, Mustafa Emirbayer'indir.

21 Klasik eser, Sencer Divitçioğlu'nun kitabıdır: Divitçioğlu, 1967. İkinci isim olarak, Muzaffer Sencer sayılabilir.

22 Bulgaristan'da Bistra Cvetkova ve Vera Mutafcieva; eski Yugoslavya'da Dranislav Djurdjev ve Nedim Filipovic; Romanya'da Henri Stahl bu teorinin temsilcileri olarak gösterilebilir. Balkan tarihyazımına dahil olmamakla birlikte, eski Sovyetler Birliği'nden C.F. Oreshkova ve eski Doğu Almanya'dan Ernst Werner de benzeri bir üslubu takip ederler. Konunun kapsamlı bir tartışması için, İnalcık, 1995.

23 Edward Shils'in bu fikri Türkiye'de, özellikle Şerif Mardin'in makalesinden sonra çok ilgi çekmiştir. Shils, 1961; Mardin, 1973; Heper, 1980.

24 Ben bu teoriyle memnun mesutken, bu noktaya dikkatimi çeken Kemal Karpat'a teşekkür ederim.

"Çiftlik tartışması"[25] olarak anılan tartışmaya gelirsek, Richard Busch-Zantner, Traian Stoianovich, Fernand Braudel gibi isimler Osmanlı'nın toprak düzenini belli bir dönemde "ticaret olanakları tezi" olarak tarif ettikleri teoriye uygun görüyorlar; bu iddia daha sonra Wallerstein'ın "Dünya Sistemi"nde de yankısını buluyor. Ama, ne çare iddianın tutarlı olabimesi için, Osmanlı'nın Doğu Avrupa'yla eşleştirilmesi, bu arada da "ikinci serfliğin" ve büyük ölçekli monokültürün Osmanlı'da bulunabilmesi gerekiyor.

Gelelim sonuca: bu küçük çalışmada, Skocpol'dan hareketle, Osmanlı araştırmaları alanının bazı eksiklerini, bazı kusurlarını, yerine göre bazı imkanlarını tartışmaya çalıştım. Genel olarak teorinin, daha dar anlamda tarihsel sosyolojinin gelecekte gerçekleştirilecek çalışmalara daha disiplinlerarası bir karakter kazandıracağına, analiz düzeyi daha yüksek katkılara yol açacağına ve alanın kabuğunu kırıp dünya tarihinde çok daha belirleyici bir konum kazanmasına yardımcı olacağına inanıyorum. Profesör İnalcık'tan öğrendiğim en önemli şeylerden biri, Marksist teorinin her zaman ikna edici, doyurucu yanıtlar veremese bile, çok ciddi sorular sorduğu, bu anlamda ilgiyi yeni konulara, yeni yaklaşımlara yönelttiğiydi. Burada da, benzeri bir şans var gibi gözüküyor. Tabii, bunlar eninde sonunda temenniler; gelişimin ne yönde evrileceğini ancak zaman gösterecek.

KAYNAKÇA

Akarlı, Engin Deniz (1993) *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920.* University of California Press, Berkeley.

Akşin, Sina (der.) (1997) *Türkiye Tarihi*, 5 cilt, 5. baskı Cem, İstanbul.

Amin, S. (1973) *Le développement inégal*, Éditions de minuit, Paris.

Avcıoğlu, Doğan (1969) *Türkiye'nin Düzeni*, Bilgi, Ankara.

Baran, P. (1957) *Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York.

Barkan, Ömer Lütfi, "Çiftlik", İslâm Ansiklopedisi, cilt III içinde, MEB Basımevi, Ankara.

Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca.

Bendix, R. (1964) *Nation-building and Citizenship*, Wiley, New York.

Berktay, H. (1992) "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography", Halil Berktay, Suraiya Faroqhi (der.) *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde, Frank Cass, Londra.

Bora, T. (1998) "Dergicilik Deneyimi: Sosyal Bilimler Pratiğinde Bir Anlam Arayışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, *Defter* ve *Toplum ve Bilim* ortak yayını, Metis, İstanbul.

Burawoy, Michael (1989) "Two Methods in Search of Science", *Theory and Society*, 18, 6 , ss. 759-85.

Cardoso, F. (1969) *Sociologie du développement en Amérique latine*, Éditions Anthropos, Paris.

Cem, İsmail (1979) *Türkiye'de Gerikalmışlığın Tarihi*, Cem, İstanbul.

Chatterjee, P. (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.

---

25 Çiftlik tartışmasının mükemmel bir özeti için, Veinstein, 1991.

Chirot, D. (1976) *Social Change in Peripheral Society: The Creation of a Balkan Colony*, Academic Press, New York.

Cohen, J. (1980) "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *American Journal of Sociology*, 85, 6, ss. 1340-55. .

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (1983) 10 cilt, İletişim, İstanbul.

Divitçioğlu, S. (1967) *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi İstanbul.

Dobb, M. ve P. Sweezy vd. (1978) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Verso, Londra.

Eisenstadt, S.H. (1963) *The Political Systems of Empires*, Free Press, New York.

Ertman, T. (1997) *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, New York.

Findley, Carter Vaughn (1988) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton University Press, Princeton.

— (1980) *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton.

Frank, A.G. (1978) *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Monthly Review Press, New York.

Goldstone, J. (1983) "Capitalist Origins of the English Revolution: Chasing a Chimera", *Theory and Society*, 12 , ss.143-80.

Goldstone, J. (1988) "East and West in the Seventeenth Century: Political Crisis in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China", *Comparative Studies in Society and History*, 30.

Goodwin, J. (1996) "How to Become a Dominant American Social Scientist: The Case of Theda Skocpol", *Contemporary Sociology*, 25, 3, ss. 293-95.

Griswold, William J. (1993) "Climatic Change: a Possible Factor in the Social Unrest of Seventeenth Century Anatolia", Heath Lowry, Donald Quataert (der.), *Humanist and Scholar: Essays in Honour of Andreas Tietze* içinde, ISIS. New York.

Gurr, T. (1970) *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton.

Heper, Metin (1980) "Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review*, 1, ss. 81-108.

Huntington, Samuel (1968) *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven.

İnalcık, H. (1995) "On the Social Structure of the Ottoman Empire: Paradigms and Research", H. İnalcık, *From Empire to Republic* içinde, ISIS, ss.17-60, İstanbul.

İnalcık, H. (1973) *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, Weidenfeld & Nicolson, New York.

Johnson, C. (1966) *Revolutionary Change*, Little, Brown, Boston.

Kasaba, Reşat (1988) *The Ottoman Empire and the World Economy*, State University of New York Press, Albany.

Kayalı, Hasan (1997) *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley.

Keyder, Çağlar (1981) *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey, 1923-1929*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1987) *State and Class in Turkey*, Verso, Londra.

Lieberson, Stanley (1992) "Small N's and Big Conclusions", Charles Ragin ve Howard Becker (der.), *What is a Case?* içinde, Cambridge University Press, New York.

Mardin, Ş. (1973) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 102, ss.169-90.

Mardin, Ş. (1992) *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme. Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim, İstanbul.

Moore, Jr B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston.

Ortaylı, İlber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil, İstanbul.

Öncü, A. (1998) "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", Tanıl Bora, Semih Sökmen, Kaya Şahin (der.), *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, Metis, İstanbul.

Özel, O: (1998) "Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde.

Pamuk, Şevket (1984) *Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi, 1820-1913*, Yurt, Ankara.

Ragin, Charles (1987) *The Comparative Method*, University of California Press, Berkeley.

Rustow, Dankwart; Robert, Ward (der.), (1964) *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University Press, Princeton.

Sewell, Jr. William (1996) "Three Temporalities", Terrence McDonald (derleyen), *The Historic Turn in the Human Sciences* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Shils, E. (1961) "Center and Periphery", *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Karl Polanyi on his Seventieth Birthday* içinde, Routledge&Kegan Paul, Londra.

Singer, A. (1994) *Palestinian Peasants and Ottoman Officials*, Cambridge University Press, New York.

Skocpol, T. (1985) "Bringing the State Back In", Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (der.), *Bringing the State Back In* içinde, Cambridge University Press, New York.

Skocpol, T. (1992) *Protecting Soldiers and Mothers*, Harvard University Press, Mass.

Skocpol, T. (1997) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, New York.

Skocpol, Theda (1984) "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology", Theda Skocpol (der.), *Vision and Method in Historical Sociology* içinde, Cambridge University Press, New York.

Spivak, Gayatri C. (1988) "Can the Subaltern Speak", Cary Nelson, Lawrence Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Illinois University Press, Urbana.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, (1986) 6 cilt, İletişim, İstanbul.

Tilly C. (1964) *The Vendee*, Harvard University Press, Massachusetts.

— (1986) *The Contentious French*, Belknap, Cambridge.

— (1975) *The Rebellious Century, 1830-1930*, Harvard University Press (Louise ve Richard Tilly ile birlikte), Mass.

— (1998) *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Blackwell, Oxford.

— (1978) *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Mass.

— (1981) *As Sociology Meets History*, Academic Press, New York.

Trimberger, Ellen Kay (1978) *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, Transaction Books, New Brunswick.

Tunçay, M. (1981) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt, Ankara.

Uluçay, Çağatay (1955) *18. ve 19. yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy, İstanbul.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Ayan", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt I, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.

Veinstein, Gilles (1991) "On the Çiftlik Debate", Çağlar Keyder, Faruk Tabak (der.), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* içinde, State University of New York Press, Albany.

Wallerstein, I. (1974, 1980, 1989) *The Modern World System I,II,III*, Academic Press, New York.

Yerasimos, Stefanos (1974-76) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem, İstanbul.

Zürcher, E.J. (1994) *Turkey, a Modern History*, E.J. Brill, Leiden.

Osmanlı'nın ilk anayasası

*Arus Yumul**

> Osmanlı anayasacılığına zemin oluşturan [Batı'nın etkisinden]daha da yakın ve içeriden örnekler vardır. (...) Durum onu gösteriyor ki, 1876 Anayasası'nın köklerini ya da esin kaynaklarını çok uzaklarda (Belçika, Fransa, Prusya) aramazdan önce, Balkan uluslarının ve Osmanlı 'milletleri'nin sundukları örneklere dikkat etmekte yarar vardır.
>
> Bülent Tanör

Bu çalışmanın amacı 1856 Islahat Fermanı uyarınca Osmanlı'daki diğer gayrımüslim milletler gibi Ermeni milletinin de hazırladığı Anayasa (1860) veya Nizamnamedir (1863). 1860 yılında hazırlanıp Babıali'nin onayına sunulan metin, hem Ermeniler hem de Batılılar tarafından Anayasa olarak adlandırılmış, ancak Babıali 1863 yılında çeşitli değişikliklerle onayladığı metne Nizamname adını vermiştir. Rum Patrikliği Nizamnamesi 1862, Hahamhane Nizamnamesi ise 1865 yılında onaylanmıştır.

İstanbul Ermeni cemaati

İstanbul Ermeni cemaati muhtelif sınıf ve meslek sahiplerinden oluşmuş, coğrafi köken itibarıyla de çeşitlilik arz eden bir cemaatti. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde cemaat içinde en fazla güç ve prestije sahip olanlar 'amira'lardı. Bu kişiler kendilerini eski Ermeni aristokratik sınıfı *nahara*rlarla özdeşleştiriyor, soylarını onlara dayandırıyorlardı. Bu kesim hem ekonomik gücü sayesinde cemaat kurumlarının maddi ihtiyaçlarını karşılıyor, hem de Babıali ile olan yakın ilişkileri sayesinde cemaatin devletle olan sorunlarının çözümüne yardımcı oluyordu. Yani cemaat için ikili bir işlev yerine getiriyordu. Amiraların bir bölümü sarraflık yapıyor, diğer bir bölümü ise Mimarbaşılık, Kuyumcubaşılık, Kürkçübaşılık gibi görevlerle saraya hizmet ediyordu. Bu pozisyonların bazıları aynı ailenin tekelinde bulunuyor, bu görevlere nesilden nesile aynı ailenin üyeleri getiriliyordu. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Patrikhanenin yönetimi amiraların eline geçmişti. Tüccarlar da cemaatin önemli bir kesimini oluşturuyor-

---

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

du. Ermeni tüccarlar Avrupa'nın ticari merkezleri ile ilişkide idiler ve Osmanlı'nın dış ticaretinde önemli bir rol oynuyorlardı. Cemaatin orta sınıfı esnaflardan oluşuyordu. Ondokuzuncu yüzyılda esnaf loncalarına kayıtlı Ermenilerin sayısı 400000'e ulaşmıştı (Barsoumian, 1997: 190). Bu loncalar Ermeni cemaatinin birçok kurumunu finanse ettikleri halde milletin idaresinde söz sahibi değillerdi. Bir de oldukça kalabalık ve fakir bir işçi sınıfı vardı İstanbul'da. Bu kesimin sayısı diğer bölgelerinden gelen sürekli göçlerle de çoğalıyordu.

Ermeni Kilisesinde halkın katılımı

Ermeni Kilisesi geleneksel olarak halkın katılımına açık bir kilise olmuştur. Örneğin Kilise'nin Kadıköy Konsilini (451) reddettiğine dair 506 yılında aldığı kararın altında ruhanilerin yanı sıra sivillerin de imzası bulunmaktadır (Yeghiayan, 1971: 477).

17. yüzyılın başına kadar İstanbul Patriklerinin göreve gelme şekliyle ilgili ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. İlk patrik Hovagim, Fatih Sultan Mehmet tarafından atanmıştı. Daha sonraki patriklerin de aynı şekilde göreve geldiklerini varsayabiliriz. Ancak çok erken bir dönemde ortaya çıkan bir eğilim, patriklerin göreve getirilmesinde halkın ileri gelenlerinin de söz hakkının bulunması idi. Örneğin, Sis'li Diradur Gatoğigos'un patrikliğinin son yılı olan 1599'da Karin'li Gatoğigos Melikseteg, Vağarşapat'dan İstanbul'a geldiğinde İstanbullu Ermenilerin ileri gelenleri tarafından Patrik Diradur'un yerine getirildi (Surp Prgiç, 1901: 86). Onyedinci yüzyıl boyunca patrik seçimlerinde ve patrikliğin işlerinin yürütülmesinde ruhanilerle birlikte halktan kişilerin de onayı önemli oldu. Zaman içinde cemaatin ileri gelenleri -bu kişiler onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda 'çelebi' veya 'hoca', onsekizinci yüzyıldan itibaren ise 'amira' olarak adlandırılırlardı- patrikhanenin karar mekanizmaları, idari ve finansal işlerinde etkili olmaya başladılar. Bu kişiler sadece patrik seçiminde etkili olmakla kalmadılar, aynı zamanda Babıali ile olan yakın ilişkileri sayesinde, Babıali ile Patriklik arasında birer aracı rolünü üstlenip, beratların, emirnamelerin sağlanmasında etkili oldular. Dünyeviler zaman zaman da vekil sıfatıyla patrikhaneyi tek başlarına da yönettiler. 1649 yılında Areveltzi David'i görevden uzaklaştıran dünyeviler halefi konusunda fikir birliğine varamayınca 11 ay (1649-1650) patrikhaneyi kendileri idare ettiler (Surp Prgiç, 1901: 96). Bu dönemde önde olan isim Diyarbakırlı Mağakya Çelebi'dir. Yine 1655'den 1657'ye kadar patrikhaneyi yönetenler, Muşlu Patrik Hovhannes'i makamından indiren Vanlı Hoca Ruhincan başkanlığındaki dünyevilerdir. 1657'de patriklik makamını işgale kalkışan ruhani Tovmas, kendisi patriklik beratına da sahip olduğu halde, Hoca Ruhincan'ın çabaları sonucu bu girişiminde başarılı olamadı. Kendisine karşı olan grubun içinde Vanlı Hoca Ruhincan'ın yanı sıra, Hoca Tavit, Simon Yerez, Hancı Sefer, Arayıcı Şehri, Ekmekçi Begler, Keresteci Krikor, Yağcı Harutyun, Hacı Gosdik, Bodur Simon,

Mıgırdiç, Murad, Ehtig, Harutyun Bali, Ferhad Oğlu gibi kişilerin de isimleri geçmektedir (Surp Prgiç, 1901:101). Tovmas Edirne'den İstanbul'a geldiğinde artık Kumkapı'ya taşınmış bulunan patrikhaneye gitmeye cesaret edememiş, eski patrikhane binasının bulunduğu Samatya'da ikamet emiştir (Alboyacıyan, 1910:130; Surp Prgiç, 1901:101-2,). 1658 yılında Tovmas'ın ani ölümünden sonra 1649'a kadar patrikhaneyi Tovmas'ın patrikliğini zaten hiçbir zaman tanımamış olan dünyeviler yönetmeye devam ettiler. Dünyeviler 1641'den 1650'ye kadar yedi patriğin değişmesine neden olmuşlardır (Surp Prgiç, 1901: 97). Patrikliğin yönetiminde söz sahibi olan İstanbullu Ermeniler bu dönemde Anadolu'dan göç edenlere karşı tepkilerle dolu idiler. Onları '*kreyik*' (bayağı) olarak adlandırıyorlar, onlara hesap vermeden, fikir sormadan cemaati kendi bildikleri gibi yönetiyorlardı (Alboyacıyan, 1910: 130). İki taraf da birbirinden hoşlanmıyor ve cemaat içinde bir güç savaşı veriyorlardı. Bu durum ise patriklerin sürekli olarak değişmesine neden oluyordu (Surp Prgiç, 1901: 97). Örneğin Kefeli Mardiros'un (1659-1660) patriklikten istifa etmesine neden olanlar o dönemde İstanbul'da oldukça zenginleşmiş olan Divriklilerdi. Özellikle Şirvan adlı bir Divrikli daha önce Divrik Episkoposu olan Ğazar'ın patrik seçilmesi için çalışıyordu. Bu çabasında da başarılı oluyor ve Kefeli Mardiros 1660 yılında yerini Ğazar Episkopos'a bırakmaya mecbur kalıyordu (Surp Prgiç, 1901: 103). 1689'dan 1692'ye kadar patrikhanenin yönetimi yine dünyevilerin elindedir. Bu dönemde patrikhane önce Sahaoğlu adlı bir terzi, ardından da Hamamcı Şahin tarafından yönetilmiştir. (Surp Prgiç, 1901: 112; Alboyacıyan, 1910: 133) Anılan örneklerden de görüldüğü gibi onyedinci yüzyıldan itibaren cemaatin ileri gelenleri olan dünyeviler, patriklerin seçilmesinde ve patrikliğin her türlü kararında söz sahibi olmaya başlamışlardı. Bu kişiler aynı zamanda cemaate mali yönden de destek oluyorlar, kiliselerin inşası, var olanların yenilenmesi gibi faaliyetlerin mali sorumluluğunu yükleniyorlar, cemaatin borçlarının ödenmesine yardımcı oluyorlardı. Bu nedenlerle de cemaatin içişlerinde söz sahibi oluyorlardı.

1715 yılında Patrik Hovhannes Kantsagetsi'nin patriklikten ayrılıp yerine Hovhannes Golod'un geçmesinde etkin rol oynayanlar yine cemaatin ileri gelenleriydi (Surp Prgiç, 1901: 128). Golod'un patrikliği süresince bu kişiler sadece patrikliğin işlerinde etkili olmamışlar, aynı zamanda İstanbul'un birçok yerinde kiliseler inşa etmişler, var olanları ise yenilemişlerdir. Hovhannes Golod Patrikliğin işlerinin yürütülmesinde ruhaniler ile sivillere neredeyse eşit sorumluluk yüklemişti. 1725 yılında Asduazadur Gatoğigos'un ölümü üzerine yerine geçecek Gatoğigos'u (Ermenistan'da bulunan, Ermeni Kilise hiyerarşisinin en üst kademesindeki kişi) seçmek için Ana Kilise'de toplanan meclise Patrik Golod ruhanilerin yanısıra sivilleri de dahil etti (Alboyacıyan, 1910: 135). Bu meclisin seçtiği Garabet Ulneci tüm dünya Ermenileri tarafından Gatoğigos olarak kabul edilmekle kalmadı, bu seçimle aynı zamanda ruhaniler ve sivillerden oluşan bu meclisin otoritesi de tanındı. 1753, 1755, 1759, 1784, 1800 ve 1805 yıllarında Ga-

toğigosu yine bu meclis seçti. 1809'dan sonra Gatoğigosluk seçimleri Eçmiadzin'de yer aldı, ancak bu seçimlere İstanbul Ermenileri de katıldılar. Bu meclis Kudüs Patrikliği'nin işleri ile de ilgilendi ve birkaç kez de Kudüs patriğini seçti (Alboyacıyan, 1910: 139-140). 1725 tarihinden sonra patrik seçimleri de aynı meclis tarafından gerçekleştirildi. Patriklere verilen beratlar da bu meclisin yetkisini kabul etmektedir. Örneğin 1764 yılında Krikor Basmacıyan'a verilen beratta şöyle denmektedir: '*Krikor nam rahib ... batrikliği ... altı cemaat tabir olunur ermeni riayasının rühban ve papas, ... ve ism-u mekânleri malum sarraf ihtiyarlerinin riza ve ittifakleri ile cümlesinin minasib görüb, mahalı u müstahak dır deyu kabul iylediklerine binaen ...*' (aktaran Berberyan: 1870: 228). 1831 yılında Stepannos Ağavni'ye verilen berat meclisin patrik seçme yetkisini daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır: '*Ermeni milletinden lazım gelenler patrikhanede bit tecemmü mersumı intihab birle üzerlerine patrik nasb olınmasını takdim iyledikleri mahzer göna arzı halleri ile niyaz ve istida iyledikleri...*' (aktaran Berberyan: 1870: 222). 'Lazım gelenler'in kimler olduğu belli değilse de bu meclisin ruhaniler ve sivillerden (amira ve esnaf loncalarının başlarından) oluştuğu bilinmektedir (Ütüciyan: 1893). Bu kurul patrik ve gatoğigosları seçmenin yanı sıra, okullar, hastaneler gibi kurumların yönetimi ile de ilgileniyorlar, bu kurumları kimlerin yöneteceğine karar veriyordu (Alboyacıyan, 1910: 156). 20 Kasım 1831'de toplanan kurul çeşitli kilise ve okulların masraflarını sarrafların yanı sıra esnafların da üstlenmesini kararlaştırıyordu. Buna göre örneğin Langa'daki okulun masraflarını kuyumcu, Samatya, Yeni Mahalle'deki okulun masraflarını ise tüccar, tütüncü ve tömbekici esnafları tarafından karşılanacaktı (Alboyacıyan, 1910: 156-57). Daha önce amiralar tarafından yerine getirilen bu göreve şimdi esnaflar da dahil ediliyordu. Bu durum esnafların da milletin işlerinde söz sahibi olma hakkını beraberinde getiriyordu. Ancak 1834 yılında hastaneler, okullar gibi kurumları idare etmek için seçilen on kişilik kurulda esnaflar bulunmuyordu, kurul tamamen amiralardan oluşuyordu (Alboyacıyan, 1910:159). Bu kurul aynı zamanda patriğe danışmanlık da yapıyordu. Bu kurulla merkezî idarenin, dolayısıyla, anayasanın temeli atılıyordu.

1860 Anayasasına giden yol

1860 Anayasası hem iç hem de dış etkenlerin bir ürünüdür. Cemaat içinde esnaf-amira çekişmesi kadar amiralar arasında da bir çekişme mevcuttu. Ondokuzuncu yüzyılda amiralar, sarraflar ve teknokratlar olarak ikiye bölünmüştü. Birinci gruptakiler, milletin kurumlarına maddi katkıda bulunmaktan ve milletin vergilerinin toplanmasında patriğe yardım etmekten vazgeçince patrik, milletin idari ve finansal işlerini ve kurumlarını idare etmesi için 7 Mart 1840 tarihinde 24 kişilik bir komite atadı. Bu komitenin 22 üyesi esnaflardan 2'si ise amiralardan oluşuyordu (Alboyacıyan, 1910: 188). Bu komite ile esnaflar ilk

kez milletin idaresinde söz sahibi oluyorlar, karar mekanizmalarına katılıyorlardı. Bu komite altı amirayı da mütevelli sıfatıyla toplantılarına katılmaya ikna etmeye çalıştı ise de, amiralar esnaflarla aynı seviyede olmayı kabul etmediklerinden bu teklifi reddettiler (Alboyacıyan, 1910: 188-89). Amiralar kısa sürede eski güçlerini ele geçirdilerse de artık milletin işlerinin idaresini eskisi gibi esnaflardan bağımsız olarak yürütemeyeceklerini anlamışlardı. 1844 yılında patriğe danışmanlık yapması ve milletin mali işlerinden sorumlu olması için kurulan Karma Meclis 16 amira ve 14 esnaftan oluşuyordu (Alboyacıyan, 1910: 202). Bu meclisin kurulması ile milletin idaresi bir grubun tekelinden çıkıyor, iki grup da eşit sorumluluğa sahip oluyordu. Ancak amiralar hemen pes etmeye niyetli değillerdi. Patrikle çeşitli bölgelere atanacak din görevlileri konusunda anlaşmazlığa düşünce amiralar patriği, milletin idaresi konusunda alınan kararlarda kendilerine danışmadığı suçlamasıyla, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya şikayet ettiler. Şikayeti inceleyen Babıali 7 Mayıs 1847 yılında bir fermanla milletin birbirinden bağımsız iki ayrı kurulla -Sivil ve Ruhani- yönetilmesini emretti. Bunun üzerine İstanbul'daki din görevlileri, amiralar ve esnaf temsilcileri toplanarak Sivil ve Ruhani Kurulları seçtiler (Alboyacıyan, 1910: 306-307). Bu seçimle dinî ve dünyevi alanların yönetimi bir ölçüde birbirinden ayrılıyordu. Ruhani Kurul milletin ruhani ve dinî işleri ve kurumlarıyla ilgilenecek, dünyevi işler ise Sivil Kurul'un sorumluluğunda olacaktı. Her iki kurul da Patriğin başkanlığında toplanacaktı. Kurulların görev süresi iki yıldı. Bu kurulların üyelerini patrikleri de seçen Umumi Meclis seçecekti. Ruhani Kurul 14 din görevlisinden, Sivil Kurul ise 20 kişiden oluşacaktı. (Alboyacıyan, 1910: 310-11). 1847'den Anayasa'nın kabul edildiği 1860'a kadar milletin idaresi bu iki kurulun elindeydi (Berberyan, 1870: 320-21). Zaman içinde Sivil Kurul'daki amiraların sayısında belirgin bir düşüş yaşanırken esnaflarınki yükseldi. 1847'de seçilen Kurul'da 9 olan amira sayısı 1855'te 2'ye düşmüştü (Alboyacıyan, 1910: 318-23). Amiralar sadece dinî alandaki etkilerini kaybetmemişler, aynı zamanda sivil alandaki güçlerinde de belirgin bir düşüş yaşanmıştı.

Ancak amiraların millet yönetimindeki gücünü sınırlamak isteyen sadece esnaflar değildi. Amira egemenliğine asıl tehdit, Avrupa'da okumuş zamanın liberal ve ilerici fikirleriyle donanmış aydınlardan geliyordu. Amiraların keyfî yönetimine karşı bu 'Genç Ermeniler', milletin idaresinde değişik kesimlerin görev, yetki ve sorumluluk alanlarının yazılı kurallarla belirlenmesini istiyorlardı. 1853 yılında kurulan Eğitim Kurulu'nun üyeleri bu aydınlardan oluşuyordu. Aydınlar amiralara karşı esnafla işbirliği içindeydiler. Yazılı bir metin için ilk taleplerini, esnafın da desteğiyle 1855 yılında dile getirmişlerdi. Ancak bu ilk adım başta Garabet Amira Balyan olmak üzere diğer amiraların da çabalarıyla sonuçsuz kalmıştı (Alboyacıyan, 1910: 355).

1856 Islahat Fermanı 'Genç Ermeniler'e bekledikleri fırsatı verdi. Ferman her milletin idari yapısında yeni düzenlemelere gidilmesini öngörüyordu. Bu amaç-

la her millet bir komisyon kuracaktı. Bu komisyonlarda alınan kararlar Babıali'nin onayından sonra geçerli olacaktı. Ali Paşa'nın milletbaşlarına gönderdiği buyrultu uyarınca milletlerin kuracakları komisyonlar, kendi içişlerini düzenlemek için birer nizamname hazırlayacaklardı (Bozkurt, 1989: 171). Bunun üzerine 18 Kasım 1856'da bir Anayasa Komitesi kuruldu. Bu Komitenin hazırladığı metin 22 Mart 1857 tarihinde Umumi Meclis tarafından oy birliğiyle kabul edildi. Ancak Babıali bu taslağı 'devlet içinde devlet olmaz' gerekçesiyle onaylamayı reddetti (Adom, 1914: 38). Anayasa taraftarlarına göre bu durumdan sorumlu olanlar, 'kanun ve düzene karşı olan' 'kendi iradelerinin kanun sayılmasına alışmış' Babıali'de nüfuz sahibi, anayasa karşıtı tutucu amiralardı (*Masis*, 24 Aralık 1859). Bunun üzerine ikinci bir komite kuruldu ve yeni bir metin hazırlandı. 18 Aralık 1859'da hazırlanan bu taslak Umumi Meclis'in atadığı bir komisyon tarafından incelemeye tabi tutuldu. 20 Mayıs 1860 tarihinde son taslak meydana çıktı ve 24 Mayıs 1860'da Umumi Meclis tarafından oyçokluğu (Alboyacıyan, 1910: 388) ile kabul edildi. Meclis dağılmadan önce kendilerine iletilen, İstanbullu Ermeniler tarafından imzalanmış ve Anayasa'nın bir an önce yürürlüğe konmasını talep eden bir dilekçeyi göz önüne alarak Babıali'nin onayını beklemeden Anayasayı yürürlüğe koyma kararını aldı. Sivil ve Ruhani Kurullar lağvedildi, ve bu kurulların yerine yeni anayasaya uygun olarak Siyasi ve Dinî Kurullar kuruldu. (Alboyacıyan, 1910: 388-89).

Babıali taslağı incelemek için bir komite atadı. Üyelerinin çoğunu 1860 Anayasası'nı hazırlayanların oluşturduğu bu komite taslağın gözden geçirilmiş şeklini 16 Şubat 1862 tarihinde Babıali'ye sundu. Babıali bu komite ile birlikte metin üzerinde çalışıp gerekli değişiklikleri yapacak yedi kişilik bir komitenin atanmasını da patrikhaneden istedi. 7 kişiden oluşan bu Milli Komite Babıali'nin atadığı komite ile çalışıp Babıali'ye onaylanması için yeni bir taslak sundular. Onayın gecikmesi üzerine 1 Ağustos 1862 günü yüzlerce kişi patrikhaneyi basıp anayasının uygulanmaya koyulmasını istediler (Ormanyan, 1913: kol. 2728). Babıali bu metni çeşitli değişikliklerle 17 Mart 1863 tarihinde onayladı. Bu konuda Patrikhane'ye yollanan yazı *'Ermeni Badrikhanesinin ıslahı ahval ve idaresine dair olarak, mukaddema Bab-ı aliye teşkil olınan komisyonın kaleme aldığı nizamnamenin sırf umur-ı dünyeviyeden olan bazı mahalleri tashih olındıkdan sonra,'* (*Anayasa*, 1863: 8) kabul edildiğini bildiriyordu.

Anayasa/Nizamname

1863 Nizamnamesi'ne göre 140 kişilik Umumi Meclis'in 20 üyesini ruhaniler, geriye kalan 120 üyenin 40'ını taşradan gelen milletvekilleri, 80'ini ise İstanbul, '*kilisa cemaatları*' tarafından seçilen milletvekilleri oluşturacaktı (Md. 57). Seçme ve seçilme hakkına sahip olmak için uygulanacak kriterler milli vergi ve kişisel özelliklerdi: '*İane-i Milliye ile kabiliyet-i zatiye hakkı intihaba esas tutulur*'

(Md. 65). Bu hakkı elde etmek için yılda en az yetmiş beş kuruş vergi ödüyor olmak gerekiyordu (Md. 65). Suçlular ve akıl hastaları bu haktan mahrumdu (Md.67). Devlet memurları, doktorlar, yazarlar, öğretmenler ve millete faydalı olmuş kişiler seçilmeye uygun kişilerdi. Seçme yaşı yirmi beş (Md.66), seçilme yaşı ise otuz beş (Md. 68) olarak belirlenmişti. İstanbul ve Kudüs Patriklerini seçmek, Gatoğigos'un seçimlerine katılmak, Ruhani ve Cismani Meclislerin üyelerini seçmek bu meclisleri denetlemek ve '*anlara muhavvel olubda kendulerinin kesdiremedikleri mesalih zuhurinde hal ve tesviye eylemek*' Umumi Meclis'in görevleri arasındaydı (Md. 60). Meclis üyeliği on yıldı, ancak her iki yılda bir Meclis'in beşte biri yenilenecekti.

Ruhani Meclis, Umumi Meclis tarafından seçilen (Md. 25) 14 din görevlisinden oluşuyordu (Md.22). Görev süresi iki yıldı (Md.26). Milletin tüm dinî işlerinden bu kurul sorumluydu. Milletin dinî duygularını geliştirmek, Kilise'nin akaid ve geleneklerini korumak, ruhanilerin yaşam koşullarını iyileştirmek, onları yetiştirmek, okullardaki din eğitimini denetlemek bu kurulun göreviydi (Md. 28).

Cismani Meclis '*avamden olarak mesalih-i milliyeye ve nizamat-ı Devlet-i Aliyeyye vakıf*' 20 üyeden oluşmaktaydı (Md. 36). Umumi Meclis tarafından gizli oyla ve çoğunluk usulüyle seçilen (Md. 37) bu kurulun görev süresi iki yıldı (Md. 38). Bu Meclis milletin cismani işlerine nezaret etmek, '*milletin ıslahı ve ahvaliyle ilerulemesine ihtimam ve dikkat*' etmek ve kendisine bağlı komisyonlar tarafından havale edilen konuları inceleyip onaylamakla görevliydi (Md. 41). Meclis bu konuları ilgili komisyonların görüşünü almadan uygulamaya geçiremez, onlar adına davranarak karar alamazdı, ancak itirazlarını komisyona bildirebilirdi (Md 42). Her iki meclisi de ilgilendiren konular için Cismani ve Ruhani Meclislerin birleşmesinden oluşan bir Meclis-i Muhtelit adlı bir karma meclis toplanacaktı (Md. 23).

Cismani Meclis milletin işlerini komisyonlar arcılığıyla yürütecekti. Bunlar Maarif, Tesisat, Muhakeme ve Manastırlar Komisyonları ile üç idare komisyonu (Muhasebe İdaresi, Vasiyet İdaresi ve Hastane İdaresi) idi. Cismani Meclis tarafından oluşturulan bu komisyonların süresi iki yıldı, ancak üyelerinin yarısı her sene başında değişecekti (Md. 44). Maarif Komisyonu '*avemden ve erbab-ı mariften*' yedi üyeden oluşmaktaydı. Milletin eğitiminden, öğretmenlerin yetiştirilmesinden, ders kitaplarının tedarikinden, sınav komisyonlarının tayini ve diplomaların verilmesinden bu komisyon sorumlu idi (Md. 45). Tesisat Komisyonu '*avemdan ve erbab-ı vukufdan*' yedi üyeden oluşuyordu. Millete ait tüm gayrı menkuller bu kurulun sorumluluğunda idi. Millete ait hiç bir emlağın alım satımı bu kurulun bilgisi, Cismani Meclis'in rızası ve patriğin onayı olmadan gerçekleştirilemezdi (Md. 46). Muhakeme Komisyonu dördü papaz olmak üzere 40 yaşını aşmış ve evli sekiz kişiden oluşmaktaydı. Bu meclisin üyeleri diğer meclislerden farklı olarak, Cismani Meclis tarafından değil, Meclis-i Muhtelit tarafından seçilecekti. Görevleri eşler arasındaki sorunları çözmek, aile hu-

kukuna ilişkin davalara ve Babıali'nin patrikhaneye havale ettiği benzer davalara bakmaktı (Md. 47). Yedi kişiden oluşan Manastırlar Komisyonu ise manastırların kendi nizamnamelerine uygun yönetilmesini sağlamak, manastırların gelir ve giderlerini kontrol etmekle yükümlüydü (Md. 48). Muhasebe Komisyonu üyeleri '*erbab-ı vukufdan*' yedi kişiden oluşacaktı. Görevi tüm gelirlerin toplandığı 'Millet Sandığı'nı kontrol etmekti. Bu komisyon Tesisat Komisyonu'nun bilgisi ve Cismani Meclis'in onayı ile gelir ve giderlerden sorumlu olacaktı (Md. 49). Üçü '*ehl-i kilisaden*' olmak üzere yedi kişiden oluşan Vasiyet İdaresi Komisyonu üyeleri Meclis-i Muhtelit tarafından seçilecekti. Vasiyetlerin vasiyeti bırakan kişilerin niyetlerine uygun bir şekilde yerine getirilmesi için çalışacaktı (Md. 50). İkisi doktor olmak üzere dokuz kişiden oluşan Hastane Komisyonu, Yedikule Ermeni Hastanesi'nin idaresinden sorumlu olacaktı (Md. 51).

Her mahalle 5 ile 12 kişiden oluşan bir Kilise Cemiyeti tarafından yönetilecekti. Bu cemiyetlerin üyeleri dört yıllık süreler için o mahallenin halkı tarafından seçilecekti. Mahalledeki kilise, okul gibi kurumların yönetimi, mahalledeki fakirlere yardım, mahallenin vaftiz, evlilik, ölüm kayıtlarının tutulması, gelirlerin toplandığı sandığın idaresi bu cemiyetlerin sorumluluğunda idi (Md. 52-55).

Belirli bir yaşa gelmiş ve çalışma kapasitesine sahip herkes milletin bütçesine senelik ianelerle katkıda bulunmaya mecburdu (Md. 90). İane-i Milliye iki türlü idi. Bunlardan ilki '*umumi*' idi, ve genel masraflar için Patrikhane tarafından Millet Sandığı için tahsil edilecekti. İkincisi '*mahsuse*' idi ki '*bir cemaatın mesarifi mahsusesine münhasır olarak kilisa cemaati sandıkları içun*' kilise meclisleri tarafından toplanacaktı (Md. 91). Taşradaki örgütlenme biçimi İstanbul'daki gibi olacaktı (Md. 94-98).

Anayasa'nın Mebad-ı Esasiye Bölümü milletin her bir ferdinîn millete, milletin de her ferdine karşı görev ve hakları olduğunu, bir tarafın haklarının diğer tarafın görevlerini oluşturduğunu belirtiyor; her bir ferdin olanakları ölçüsünde milletin masraflarına katılmak ve kendisinden istenen her türlü hizmeti yerine getirmekle hazır olmakla; milletin ise fertlerin manevi, maddi ve entelektüel ihtiyaçlarını karşılamakla, Ermeni Kilisesi'nin akaid ve geleneklerini korumakla yükümlü kılıyordu. Milleti temsil etmesi ve bu hak ve görevlerin yerine getirilmesini sağlamak için seçilen güce Milli İdare adı verildiğini; idarenin milli olması için '*murahasiyet usuli üzre olması*' gerektiği; bu idarenin temelinin hukuka dayandığını, ve gücünü meşruiyetin temeli olan ekseriyetin sesinden aldığını belirtiyordu.

Yeni düzenlemeye göre milletin en önemli meclisi, karar organı olan Umumi Meclisti. Bu meclis kuruluşu ve seçim yöntemleriyle bir parlamentoyu andırıyordu (Berkes, 1978: 224). Ve bu meclisin üyelerinin sadece yedide biri ruhanilerden oluşacaktı. Bu siviller için önemli bir zaferdi. Tüm komisyon ve meclislerden sadece Ruhani Meclis sırf ruhanilerden oluşuyordu. Diğerlerini ise ya sadece siviller veya sivil ve ruhaniler birlikte oluşturuyorlardı. Böylece ruhbandan

olmayan kişilerin eğitim, maliye, hukuk gibi alanlarda yetkileri genişliyordu. Daha önce de milletin işleri kurullar aracılığıyla yönetiliyordu ancak bu kurulların üyeleri patrik tarafından atanıyordu. Oysa şimdi Umumi Meclis'in sivil üyeleri halk tarafından seçilecekti. Ancak burada Ermeni milleti arasında önemli bir ayrım yapılıyordu. Çünkü 140 üyeden oluşan Umumi Meclis'te, Osmanlı Ermeni nüfusunun çok büyük bir çoğunluğunu oluşturan taşra Ermenilerine sadece 40 vekillik hakkı veriliyor, geriye kalan 100 üyenin (20'si ruhani) hepsi İstanbul'dan seçiliyordu. İstanbul Ermenilerine kendi vekillerini seçme hakkı tanınırken, taşra cemaatlerinin vekillerini o bölgelerin umumi meclisleri atayacaktı. Üstelik taşra vekillerinin kendi bölgelerinde ikamet ediyor olmaları gerekmiyordu; İstanbullu olmaları yeterliydi (Md. 70). Böylece İstanbullu Ermenilerin asırladır süregiden millet içindeki egemenliği meşrulaşıyordu. Aynı şekilde milletin idaresinin Kilise'de odaklandığını da zımnen kabul ediyordu. Anayasa Patriğin yetkilerini kısıtladığı halde Umumi Meclis de dahil olmak üzere, tüm komisyon ve meclislerin başkanını Patrik olarak belirliyordu (Md. 1). Patrik '*Umum milletin emniyet ve itibarına calib olmak için her cihetle bu makame layık olacak evsaf ve haysiyet ile muttasıf*' en az 35 yaşında, Osmanlı vatandaşı episkopos rütbesine sahip bir kişi olacaktı (Md. 1). Patrik, Umumi Meclis tarafından gizli oy ve çoğunluk usulü ile seçilecekti (Md.2). Bu yönleriyle Anayasa, Arnold'un (zikreden Cotterrell, 1992: 102-3) 'simgesel yasama' olarak adlandırdığı birbiriyle çelişkili sosyal ideal ve simgeleri bir arada barındıran kanunlarına benzemekteydi. Bu kanunların savunduğu ideallerin mutlaka hayata geçirilmesi gerekmez. Kanunda var olması yeterlidir. Anayasa hem milli iradeden bahsediyor ve milli olması için idarenin temsil ilkesine dayanması gerektiğini söylüyor, ancak uygulamada temsil hakkını sadece milletin bir bölümüne tanıyordu. Hem meclislerle, ruhanilerin ve Patriğin yetkilerini kısıtlıyor, hem de Patriği tüm meclis ve kurulların başkanı olarak kabul ediyordu.

1860 Ermeni Milleti Anayasası - 1863 Nizamname-i Millet-i Ermeniyan[1]

1860 yılında hazırlanan taslak ile 1863 yılında Babıali tarafından onaylanan metin arasında çeşitli farklar bulunmaktadır. Öncelikle 1860 yılında hazırlanan metin Ermeni Milleti Anayasası başlığını taşımakta idi. 1863 yılında onaylanan metnin Ermenice versiyonu yine aynı başlığı taşımakta, Ermenice/Türkçe versiyonu ise Nizamname-i Millet-i Ermeniyan başlığını taşımaktadır. *Düstur*'da yayımlanan resmi metin ise Ermeni Patrikliği Nizamatı olarak anılmaktadır.

1 1860 Anayasası Ermenice olarak yayımlanmıştır. 1863 Nizamnamesi ise hem Ermenice hem de Ermenice harflerle Türkçe olarak yayımlanmıştır. Osmanlıca metin *Düstur*'da (II, s. 938-961) yayımlandı.

Hem 1860, hem 1863 Ermenice ve Ermenice/Türkçe versiyonlarında bulunan Mebad-ı Esasiye, *Düstur*'da yayımlanan metinde bulunmamaktadır. 1860 Anayasası'nın Milli İdare başlığını taşıyan ve milletin kurumlarının teşkilatı, sorumlulukları ve birbirleriyle ilişkileri konusunda temel bilgileri veren ilk sekiz madde 1863 metninde yer almamaktadır. 1860 Anayasasında bulunan Milli İdare'nin görevleri arasında sayılan Ermeni milletinin dinî ve siyasi haklarının Babıali tarafından korunmasının sağlanması için çalışması konusu 1863 metninde bulunmamaktadır. 1860 Anayasası'nda Umumi Millet Meclisi ile ilgili maddelere ilk bölümde yer verilmişken, 1863'de ilk madde Patrikle ilgili idi, ve Meclis ancak 57. Maddede kendisine yer bulabilmişti. 1863 metninin Ermenice ve Ermenice/Türkçe versiyonları arasında anlam değişikliklerine yol açacak tercüme farklılıkları bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Ermenice metin Anayasa olarak adlandırılırken, Ermenice/Türkçe metin Nizamname olarak adlandırılmıştır. Ermenice metinde Umumi Millet Meclisi olarak adlandırılan meclis Ermenice/Türkçe metinde Meclis-i Umumi olarak yer almaktadır. Yine Ermenice metinde Siyasi Meclis olarak adlandırılan meclis Ermenice/Türkçe metinde Meclis-i Cismani olarak anılmaktadır. Ermenice metinde milli vergi olarak anılan vergi Ermenice/Türkçe metinde iane olarak geçmektedir.

1863 metnine (Md. 1) 1860'tan (Md. 14) alınan İstanbul Patriğinin '*bilcümle Millet meclislerinin riyasetini ve kuvve-i icraiyesini haiz*' olduğu ibaresine '*ahval-ı mahsusede Devlet-i Aliye'nin vasıta-i tenfizi ahkamı*' olduğu ibaresi eklenmiştir. 1860 Anayasasının 118. Maddesinde bulunan Patriklik yeminine 1863 metninde '*devlete sadakat*' ibaresi ilave edilmiştir. Yine aynı şekilde 1860 metninde bulunmayan Ruhani (Md. 25) ve Cismani Meclislerin (Md. 37) seçim mazbatalarının patrik tarafından Babıali'ye takdim edilerek irade-i seniyye ile tayin olunduktan sonra göreve başlamaları hükmü 1863 metninde yer almaktadır. Tüm bu değişiklikler Babıalinin merkeziyetçi eğilimlerine işaret etmektedir. 1860 Anayasası 1863 Nizamname'sinden daha liberal daha ilericidir. Ancak 1863 metninin 1860 metnine göre bazı üstünlükleri bulunmaktadır. Örneğin 1860'da Osmanlı Devleti'nin yüksek mevkilerinde çalışan Ermenilere Umumi Millet Meclisi'ne katılıp oy kullanma hakkı tanınırken, 1863'te bu hak sadece halkın seçtiği kişilere tanınıyordu. Yine 1860'ta İstanbul'daki tüm üst düzey din görevlilerine seçilmeden bu Meclis'e katılma hakkı tanınırken, 1863'te ruhanilerin sayısı seçimle gelen 20 kişiyle sınırlandırılıyordu.

Anayasa bir anlamda uzun zamandır yürürlükte olan uygulamaların bir yansıması, yazılı olmayan kuralların kodifiye edilmesi, kanunlaştırılması idi. Anayasanın getirdiği birçok düzenleme aslında yüzyıllardır fermanlar ve beratlarla Ermenilere verilen hakları ve Ermeni Kilisesi'nin geleneklerini içeriyordu. Bu haliyle 1860 Anayasası kısmen yazılı belgelere kısmen yazılı olmayan kurallara dayanan 'geleneksel (teamülü) anayasa'nın 'yazılı anayasa'ya dönüştürülmesiydi. Yazılı anayasaların en büyük avantajı geleneksel anayasalara göre daha zor

değiştirilmesi, uygulamada güç sahiplerinin keyfî uygulamalarına karşı daha fazla güvence sağlamasıdır. Anayasa taraftarları da yazılı anayasanın gerekliliğini savunurlarken sözü edilen yararları ön planda tutmuşlardır.

1860 Anayasası'nın getirdiği en büyük değişiklik ilk kez halkın oylarıyla seçilen bir meclisi öngörmesiydi. Bu yönüyle oldukça ilerici idi. Ancak seçme ve özellikle seçilme şartları ile milletin yönetimini bürokratlar ile burjuvazinin eline bırakıyordu. Taşralı Ermenilerin merkezî idarede seslerini duyurmalarına fazla bir olanak tanımıyordu. Zaten Anayasa'nın hazırlanması aşamasında onların fikri hiç alınmamış, bu sürece dahil edilmemişlerdi. Ve Umumi Meclis'te onları her zaman İstanbullu vekiller temsil etmişti (Adom, 1914:75). İstanbullu Ermeniler de başta seçimlere pek fazla ilgi göstermemişlerdi. 1863'te yapılan ilk Umumi Meclis seçimine 3865 seçmenden ancak 1863'ü katılmıştı (Arpee, 1909:192). Anayasadan sonra da anayasadan önce olduğu gibi taşralı Ermeniler İstanbul'da alınan kararlara uymakla yetineceklerdi. Bu anlamda kanunlaşma bazı hukuk sosyologlarının hukuka atfettikleri sosyal değişim işlevinden ziyade Hans Morgenthau'nun belirttiği (1993: 418) 'verili bir statükonun muhkem hale getirilip daimileştirme' işlevini yerine getiriyordu. 1860'lara kadar geçen sürede milletin idaresi sınıfsal bir temele dayanıyordu. İstanbul'da amira ve esnaflar, taşrada ise ağalar söz sahibiydi. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra devlet görevlileri ve tüccarlar güç kazanıyordu. Anayasanın 1863 yılındaki onayından sonra oluşan Umumi Meclislerde yavaş yavaş bu meclislerin çehresinde değişiklikler meydana geliyordu. 'Efendi'ler veya bürokratlar, tüccarlar ve aydınlar sayıları azalan amiraların yerini alıyorlardı (Adom, 1914:71). Hakim sınıfın yapısında değişiklikler meydana geliyor, ve bu sınıf yeni unsurlar da içermeye başlıyor ise de sınıf hakimiyeti ortadan kalkmıyordu. Anayasanın mimarlarından Doktor Serveriç meclisteki bürokrat egemenliğine karşı şu sözlerle karşı çıkıyordu: 'Biz amiralığı yıktık, siz de efendiliği yıkmaya mecbursunuz' (aktaran, Adom, 1914: 86).

Anayasanın hazırlanması süreci bir anlamda milletin değişik kesimleri -amiralar ile orta sınıf ve aydınlar- ve Babıali arasındaki karmaşık ilişkinin ve güç savaşının bir yansımasıdır. Aynı zamanda sekülerleşme, uluslaşma ve demokratikleşme yolunda atılan bir adımdır. Milletin bu yolda ilerlemesi, milletin yönetiminde söz sahibi olmak isteyen orta sınıfın ve daha demokratik bir ortamda yaşamak isteyen aydınların çabaları ile oldu. Ondokuzuncu yüzyılda Ermeni milletinin geleneksel yapısı Batının etkisine açılıyordu. Katolik ve Protestan misyonerlik faaliyetleri ve Osmanlı'nın reform çabaları bu hareketin itici gücünü sağlıyorlardı.

1860 Anayasası Osmanlı devletinde hazırlanan ilk anayasa idi. Bir devlete değil de sadece Ermeni milletine ait olduğundan klasik anlamda bir anayasa olarak adlandırılamaz ise de özellikle 1860 versiyonu içerik ve terminoloji bakımından anayasal özellikler taşımaktadır. Bir devletin olmasa da bir milletin ör-

gütlenişini, temel organlarının görev ve yetkilerini, bireylerin iktidar karşısındaki hak ve görevlerini düzenleyen bir metindi. Diğer milletlerin hazırladıkları metinlerden farklı olarak oldukça kapsamlı idi. İlk Osmanlı Anayasası 1860 Anayasası'ndan sadece 16 yıl sonra hazırlandı. Bu anayasanın hazırlanmasına 1860 anayasasının dolaylı etkisi olmuştu. Anayasa taslağını hazırlamak üzere kurulan komisyonun üyeleri arasında 1860 Ermeni Anayasasının mimarlarından, Mithat Paşa'nın yakın arkadaşı ve danışmanı Krikor Odyan ve diğer Ermeniler bulunuyordu (Davison, 1963:134). Anayasa'nın ilk savunucularından olan Namık Kemal'in Hıristiyan milletlerinin meclislerini Osmanlı parlamentosu için uygun modeller olarak gördüğü bilinmektedir (Davison, 1963:134).

Bugün diasporada yaşayan Ermeni toplulukları için bu anayasa hâlâ bir referans kaynağıdır. Örgütlenmelerini tümüyle bu Anayasaya göre düzenlemeseler de diasporadaki Ermeni kiliselerinin yönetim şekli bu anayasaya göre yapılmaktadır. Türkiye'de ise Ermeni patriği seçimleri çeşitli değişikliklerle de olsa bu anayasaya uygun olarak gerçekleştirilmektedir.

KAYNAKÇA

Adom (1914), *Milli Anayasa: Cemaatimizin Tarihinden Çizgiler*, Ardziv Matbaası, İstanbul: Ermenice.

Alboyacıyan A. (1910) 'Milli Anayasa, Doğuşu ve Uygulaması', *Surp Prgiç Ermeni Hastanesi Büyük Takvimi*, Matdeosyan Matbaası, İstanbul: Ermenice.

Arpee, L. (1909) *The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860*, Chicago University Press, Chicago.

Barsoumian, H. (1997) 'The Eastern Question and the Tanzimat Era', R. G. Hovannisian (der.) *The Armenian People: From Ancient to Modern Times, Volume II* içinde, Macmillan, Londra.

Berberyan, A. (1871) *Ermenilerin Tarihi*, B. Kirişciyan Matbaası, İstanbul, Ermenice.

Berkes, N. (1987) *Türkiye'de Çağdaşlama*, Doğu - Batı Yayınları, İstanbul.

Cotterell, R. (1992) *The Sociology of Law*, Butterworths, Londra.

Davison, R. H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Princeton.

Ermeni Milleti Anayasası(1860) İstanbul, Ermenice.

Ermeni Milleti Anayasası(1863) İstanbul, .Ermenice.

Ormanyan, M. (1913-1927) *Milli Tarih*, 3 Cilt, İstanbul-Kudüs, Ermenice.

Morghentau, H. (1993) *Politics Among Nations*, McGraw-Hill. New York, Gözden geçiren K. W. Thompson.

Surp Prgiç Ermeni Hastanesi Büyük Takvimi (1901), Matdeosyan Matbaası, İstanbul, Ermenice.

Ütüciyan, V. (1893) 'Çocukluk Hatıraları' *Masis* (Ermenice gazete), 20 Mart.

Yeghiayan P. (1971) *The Separation of the Armanian Catholic and Protestant Denominations in the XIXth Century*. Antelias, Armenian Catholicosate of Cilicia, Lübnan.

The first constitution of the Ottoman Empire

This article analyses the historical processes leading to the promulgation of the 1860 Armenian National Constitution - the first experiment in constitutional system of government in the Ottoman Empire.

The Constitution was the outcome of the complex relations between the different classes and sections of the Armenian *millet* on the one hand, and between the Armenian community and the Ottoman government on the other. The Ottoman Armenian community was a heterogeneous one, made up of different classes and segments. The traditional elites, *amiras* -a wealthy urban aristocracy of bankers and government officials- formed the most powerful segment of the Armenian *millet*. They had acquired influence within the Ottoman government and within their own community. They exercised powerful influence upon the ruling echelons of their own community and acquired almost dictatorial powers. Against them a movement developed made up of intellectuals educated abroad and imbued with democratic ideas, middle class merchants and artisans which aimed to put an end to the religio-aristocratic rule and to replace it with liberal, democratic and constitutional form of government. This struggle for the control of the *millet*'s central administration culminated in the 1860 Armenian National Constitution.

Although the administration established by the Constitution represented a considerable decrease in the ecclesiastical power and gave the upper hand to the laity, conspicuous in the Constitution was the fact that the whole organisation of the Armenian *millet* was centralised in the Church, since the Patriarch was the president of all assemblies and councils established by the Constitution. And although the Constitution provided for a representative national administration in the form of a National General Assembly -the highest legislative authority of the Armenian community- elected by the members of the Armenian *millet*, where the laity outnumbered the clergy, through its requirements for the right to vote and to be elected it legitimised the leadership of the wealthy classes of the cities, especially the merchant class of Istanbul. As such it transferred the source of power from the traditional aristocracy to the bourgeoisie and bureaucracy.

Whereas the 1860 Armenian text was entitled Armenian National Constitution, the title of the Turkish text ratified by the Porte in 1863 was Regulations of the Armenian Patriarchate. The 1860 version was more liberal and progressive, containing western ideas and constitutional concepts, which were omitted from the 1863 version. Although the document simply regulated the internal affairs of the *millet*, taking into consideration its structuring, wording and so on, the term constitution was more appropriate especially for the 1860 version. Moreover the Armenian Constitution served as a basis for the first Ottoman Constitution of 1876.

XIII. Türk Tarih Kongresi ve Osmanlı tarihi

Oktay Özel*

İlki 2-11 Temmuz 1932 tarihleri arasında Ankara Halkevi'nde gerçekleştirilen Türk Tarih Kongresi Yeni Türkiye'nin kültürel-ideolojik oryantasyonunun belirlenmeye başladığı bir dönemde toplanmıştı ve bu kongreyle "Türk Tarih Tezi"nin ve tarih öğretiminde tutulacak yolun öğretmenlere anlatılması amaçlanmaktaydı. Kongrenin düzenleyicisi olan Türk Tarih Kurumu'nun kayıtlarına göre, 10 üniversite öğretim üyesi ve 196 tarih öğretmeni olmak üzere toplam 232 kişinin katıldığı bu kongreye 33 bildiri sunulmuştu. II. Tarih Kongresi bundan beş yıl sonra 20-25 Eylül 1937 tarihlerinde İstanbul'da Dolmabahçe Sarayı'nda yapılmış, bu defa artık uluslararası nitelik kazandırılan kongreye 46'sı yabancı bilim adamlarının olmak üzere toplam 97 bildiri sunulmuştu. Her iki kongre de Atatürk'ün yakın ilgisi altında gerçekleşmiş, Atatürk her iki kongreyi de bizzat izlemiştir.

Söz konusu tarihlerden bugüne Türk Tarih Kurumu'nun düzenlediği bu kongreler, her dört yılda bir olmak üzere giderek artan sayıda katılımcının katkısıyla adeta uluslararası "Türk ve Türkiye" tarihi panayırına dönüşmüştür. Nihayet sonuncusu, aslında geçen yıl yapılması gereken XIII. Türk Tarih Kongresi, Osmanlı'nın 700. kuruluş yıldönümü kutlamalarına denk getirilerek bu yıl, 4-8 Ekim tarihleri arasında Ankara Sheraton Oteli'nde gerçekleştirildi. Yine Tarih Kurumu'nun verdiği rakamlara göre, dünyanın dört bir yanından 320 civarında bilim adamı kongreye katılma başvurusunda bulunmuştu. Tabii ki, bu tür her kongrede olduğu gibi, son dakika mazeretleri dolayısıyla katılamayanlar yüzünden bu rakamlarda bazı kaymalar olmuştur. Sadece bildiri ile katılanların sayısındaki bu keskin artışa bir de artık bir üniversiteler kenti olan Ankara'nın en az

(*) Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

beş Tarih Bölümü'nün öğrencileri ile tarihe ilgi duyan diğer dinleyiciler de eklendiğinde, Türk Tarih Kongrelerinin 'panayır' havası daha da bir ortaya çıkmaktadır.

Bu yılki Tarih Kongresi'nin bir özelliği vardı: 700. yıl kutlamaları dolayısıyla, kongre tamamıyla Osmanlı tarihine hasredilmişti. Normal olarak Türk Tarih Kongreleri Orta Asya'dan bugüne Türk tarihi ile Eski Çağlardan itibaren Türkiye tarihini içine alan geniş bir kapsama sahipti ve bugüne kadar da böyle olagelmişti. Bu sefer, "Osmanlı Yılı" dolayısıyla Osmanlı tarihi gündemin tek maddesini oluşturmaktaydı. Bunun aslında, iki sebepten yerinde bir karar olduğunu söylemek gerekir. Birincisi, bu vesileyle son bir kaç on yılda iyice uluslararası bir nitelik kazanan Osmanlı araştırmalarının bugün geldiği nokta ve düzey açıkça sergilenebilirdi. İkincisi, ilkinden haraketle, dünyanın farklı köşelerinde çalışan Osmanlı tarihçilerinin, bir yandan kendi kişisel çalışmalarının diğer yandan da genel Osmanlı tarihçiliğinin gidişatı üzerine durup bir ara değerlendirme ya da başka bir ifadeyle 'nefis muhasebesi' yapmalarına uygun bir zemin oluşturabilirdi. Böyle bir kongrenin bu büyüklükte ve kapsamda düzenlenmesi, geniş bir katılımla gerçekleşmesi kendiliğinden bir başarı sayılmalıdır. Üstelik, yine çok yerinde bir kararla, kongrenin ilk günü tamamen böyle bir bilançoya ayrılmış, yaklaşık yirmi ülke ve/veya bölgede yürütülmekte olan Osmanlı tarihi araştırmaları tarihsel sürekliliği içinde çoğunlukla bizzat o ülkelerin/bölgelerin önde gelen tarihçilerince özetlenmiştir. Zaman yetersizliğinden beş paralel seksiyonda gerçekleşen ve her biri yirmi dakikaya sığdırılmak zorunda kalan bu 'bilanço' sunuşları her ne kadar söz konusu ülkelerdeki Osmanlı tarihçiliğini tam olarak yansıtamamışsa da, konuşmacıların önceden hazırlayıp Türk Tarih Kurumu'na sundukları zaman zaman elli sayfaya varan asıl metinlerin kısa sürede yayınlanacağını duymak oldukça sevindiriciydi. Bu kongreden başka hiç bir şey çıkmasa bile, anılan bilanço çalışmaları, yirmibirinci yüzyıla girilirken yaklaşık bir asırlık uluslararası Osmanlı tarihçiliğinin bugün geldiği noktayı göstermesi açısından başlıbaşına bir başarı, bir 'tarihsel belge' olarak değerlendirilmelidir. Sadece bu belge bile, yayınlandığında, yukarıda anılan nefis muhasebesi için iyi bir temel oluşturabilir.

Öte yandan, böyle bir muhasebenin üzerine inşa edilebileceği ikinci ve kanaatimce belki daha somut ya da gerçekçi temel ise Kongre'nin geri kalan günlerinde çok değişik konularda sunulan yüzlerce bildirinin bizzat kendisidir. İlk günün bilanço sunuşlarındaki daha çok olumlu noktaları öne çıkaran 'kadirbilir' tutum ve yaklaşımların yarattığı genel iyimserlik havası içinde ciddi bir (öz)eleştiriden sakınıldığı göz önüne alınacak olursa, takip eden günlerin söz konusu bildirileri eleştirel bir göze bardağın yarısının hâlâ ve her şeye rağmen 'boş' olduğu izlenimini verebilirdi. Örneğin, böyle bir göz, aşağıda değinilecek olan bir çok olumlu gelişmeye rağmen, günümüzdeki "global Osmanlı şehri"nin bazı mahallelerinde hayatın ve icra edilen zanaatın hâlâ geleneksel kalıp-

lar içinde her tür gelişme ve yeniliğe kapalı bir şekilde süregitmekte olduğunu görüp üzülebilirdi. Tarihe bilgisayar teknolojisinin olanaklarını bütün incelikleriyle uygulayabilmek için gecesini gündüzüne katan bir kaç bilim adamı için, bilgisayarin yalnızca daktilo niyetine kullanıldığı ve konuların adeta 'harcandığı' bildirileri dinlemek, ya da tarihi bir yanıyla hâlâ bir edebî tür olarak algılayan, ya da başlıbaşına bir "dil" sayıp, içerik kadar bilimsel üslup ve ifade gücüne de önem veren az sayıdaki 'rafine' tarihçi için, yerli yersiz, doğru yanlış kullanılarak iyice anlamsızlaşmış sözde bilimsel kalıplarla doldurulmuş bir bildiriyi anlamaya ve sökmeye çalışmak aynı derecede dayanılmaz bir işkence halini alabilirdi. Genç yaşlı demeden, söz konusu handikaplardan biri ya da hepsine sahip kimi meslektaşların izah edilmesi gerçekten güç bir tutumla, dünya yıkılsa kendi bildiğini okuyan, her gittiği yerde aynı konuları aynı sıkıcılıkta tekrar eden ve bunu da gerçekten çok önemli bir iş yapıyormuşcasına bazan kötü bir ifadeyle, bazan özenti bir mizah duygusuyla ya da tam bir vaiz edasıyla kıraat, takrir ve vaaz etmeleri ise, bu tür kongrelerin müdavimlerince uzun süredir artık vaka-i âdiyeden sayılıp mazur görülen, iyice kanıksanmış bir olguydu.

Bu yazıda, XIII. Türk Tarih Kongresi, tek tek tarihçilerin kişisel özelliklerinden ve iş yapma tarzlarından kaynaklanan anılan olumsuzluklarıyla ele alınmayacaktır. Tıpkı, son ayların üzücü deprem felaketinden sonra sık sık duyduğumuz "depremle yaşamaya alışmak" sözünde olduğu gibi, öyle anlaşılıyor ki bizler de bu problemlerle daha uzun süre yaşamaya alışmak durumundayız. Bu konuda söylenebilecek tek şey, söz konusu zaafiyetlerin her kuşakta kendini yeniden üretmesi yerine, kısa sürede uluslararası standartların tamamıyla yerleşmesini ümit ve temenni etmek olabilir. Kongrenin geneline bakıldığında insanı bu yönde ümitli olmaya sevkeden kimi olumlu ve önemli gelişmelerin de görmezden gelinemeyeceği açıktır. Bütün yazıyı ve Kongre değerlendirmesini böyle bir iyiler-kötüler eksenine sıkıştırmak yerine, oldukça yoğun geçen ve altı paralel seksiyon halinde devam eden XIII. Türk Tarih Kongresi'nde önemli gördüğüm kimi noktaları ve öne çıkan bazı tartışma alanlarını doğal olarak bizzat takip edebildiğim kadarıyla, dinleyemediğim kimi bildiriler hakkında ise diğer meslektaşlarımın aktardıkları bilgiler çerçevesinde eleştirel bir gözle değerlendirmeye çalışacağım. Dolayısıyla aşağıdaki gözlem ve değerlendirmelerin kongrenin tamamını kapsayan hükümler olamayacağı açıktır. 19. yüzyıl ve sonrası Osmanlı tarihi seksiyonlarında sunulan bildiriler ve ortaya çıkan tartışmalar ise, görüleceği üzere, bu değerlendirmenin tamamen dışındadır.

Bazı gözlemler

Her şeyden önce XIII. Türk Tarih Kongresi'nin son iki kongre ile karşılaştırıldığında daha kaliteli bir kongre olduğu belirtilmelidir. Söz konusu kalite artışı, kanımca, öncelikle yukarıda anılan 'bilanço' çalışmalarından, ikinci olarak da

genç kuşak tarihçiler arasında öncekilere kıyasla daha fazla sayıda kaliteli ve ne yaptığının farkında bildiri sahibinin varlığından kaynaklanmıştır. Hemen hemen bütün üniversitelerden kaliteli bildiriler çıkmasına rağmen, Marmara, Hacettepe ve Mersin Üniversitelerinin özellikle öne çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

Kuşkusuz hatırlanacak çok değişik boyutları olan bilanço bildirilerinden özellikle dikkati çeken bir kaç noktaya kısaca değinmek gerekirse, en başta Osmanlı tarihçilerinin duayeni Halil İnalcık hocamızın yaptığı genel değerlendirmede yine ve ısrarla Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin araştırmacıların işini güçleştiren 'gereksiz' bazı uygulamalarını dile getirişi anılmalıdır. Dikkatli gözler, oldukça yararlı yayınlar yapılmasına rağmen, son bir kaç yıldır arşivlerde çok boyutlu bir kötüye gidişe dikkat çekmektedirler. Bu olumsuzlukların bir 'Osmanlı Yılı'nda bu derece gündemde olmasının yadırgatıcı ve düşündürücü olduğunu belirtmek gerekir.

Anılmaya değer ikinci önemli nokta, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nün bir süre önce başlattığı geniş kapsamlı bir çalışmanın sonuçlarını rakamlar ve tablolarla ortaya koyan Bahaeddin Yediyıldız'ın ilginç sunuşu olmuştur. Bugünlerde internet aracılığıyla bütün dünyanın kullanımına açılacak olan, Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de yayınlanan Osmanlı tarihi araştırmalarının yaklaşık 20 bin maddeden oluşan toplu bibliyografyası projesinin ilk sonuçlarına göre, uzun süre sınırlı bir çerçevede devam eden Osmanlı tarihi araştırmalarında özellikle 1980'lerden sonra dikkate değer bir hareketlenme olmuş, bu haraketlilik 1990'larda adeta bir yayın patlamasına yol açmış, 1997'den itibaren ise tekrar keskin bir düşüşe şahit olunmuştur. Yediyıldız'a göre, ilk eğilim üniversitelerde YÖK sonrası yapılan yeni düzenlemelerin öğretim elemanlarını yayın yapmaya zorlaması, atama ve yükseltmelerin buna göre yapılmasıyla, ikinci ve aksi yöndeki eğilim ise, mevcut kadroların artık tamamıyla dolması, dolayısıyla herkesin ulaştığı yerde yeniden bir 'atalet' havasına girmesiyle ilişkilidir. Üniversitelerin iç mekanizmalarına az çok aşina olanlara pek anlamlı görünen bu izah, aynı zamanda mevcut üniversiter yapının temel zaaflarına işaret eden ilginç bir olgu olarak hatırlanacaktır.

Osmanlı tarihi araştırmalarının genel seyrini etkileyen üniversiter yapıyla ilgili bir diğer ilginç örnek Amerikalı Osmanlı tarihçisi Heath Lowry'den gelmiştir. Son bir kaç on yıldır disiplinler-arası yaklaşımın adeta bir moda haline geldiği Amerika'da Osmanlı tarihi alanında çalışan genç kuşak araştırmacıların üniversitelerde iş bulabilme şanslarını arttıracağı düşüncesiyle bu yönde, yani sosyal bilimlerin genel kavramları, modelleri ve kuramlarıyla iş yapma eğilimlerinin arttığına dikkat çeken Lowry, bu eğilimin olumlu tarafları olmakla birlikte, her 'moda' akımda olması muhtemel kimi olumsuzluklara dikkat çekmiştir. Söz konusu olumsuzlukların neler olduğunu belirtmeyen Lowry'nin bu sözleri, bir yandan muhtemelen kasdettiği tarihsel sosyoloji çalışmalarının Osmanlı tarihçilerince 'temkinli' okunması yolunda bir uyarı olarak görülebilirken, diğer yan-

dan da değişik ülkelerin üniversiter yapılarındaki konjonktürel dönüşümlerin sosyal bilimlerin iş yapma tarzı ve yöntemlerinde ne gibi etkileri olabileceğinin bir başka örneği olarak değerlendirilebilir.

Bu kısımda değinilebilecek bir başka husus, Ahmet Yaşar Ocak'ın Osmanlı Devleti'nin karakteri, bir İslam Devleti olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği (ki kendisi, bunun mümkün olduğu kanısındadır), Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın, toplumsal bir gerçeklik olarak İslâmî hareketlerin konumu ve nihayet devletin bu konudaki tutumunun nasıl bir çerçevede incelenmesi gerektiğini ele alan kısa ve özlü bildirisi etrafında yaşanan tartışmanın niteliğiydi. Bu tartışma, tarihsel-toplumsal bir gerçeklik olarak İslâm'ı meşru bir bilimsel araştırmanın nesnesi haline getirmenin hâlâ ne denli zor olduğunu göstermekte, bir yandan da, İslam gözünden tarihe yaklaşmanın ya da, başka bir ifadeyle, bir bilimsel araştırma alanı olarak tarihe İslâm'ın normatif çerçevesinden yaklaşma noktasındaki ısrarların çıkmazını da bir kere daha gözler önüne sermekteydi. Aynı şekilde, Osmanlı Devleti'ndeki milliyetçilik hareketlerini değerlendiren İlber Ortaylı'nın her zamanki gibi renkli, spekülatif ve provokatif sunuşunun sonlarında, eski Osmanlı coğrafyasından çıkan günümüz komşu devletleri halklarını kastederek sarfettiği "istesek de istemesek de, beğensek de beğenmesek de hepimiz Osmanlıyız!" sözü ilginçti. Bu söz üzerine kalabalık salonun daha çok Türk kesiminden gelen kesif alkış, bir bilimsel sempozyum havasının, hele 'geçmişimiz' ve bu geçmişin 'en görkemli' sayfalarını oluşturan Osmanlı asırları söz konusu ise, nasıl bir anda başka bir düzleme kayabildiğini göstermesi açısından dikkat çekiciydi. Sayın Ortaylı'nın povokatif tarz ve üslubunun da böylesi bir tepkide önemli payı olduğu kuşkusuzdur.

Yine 'kuruluş', yine kaynaklar... Ve yine yöntem sorunu

Özellikle son on yıldır büyük ölçüde Britanyalı tarihçiler Colin Heywood ve Colin Imber'in Osmanlı'nın ilk dönem kaynakları üzerine geliştirdikleri eleştirel yaklaşımın böyle bir kongrede yankı bulmaması düşünülemezdi elbette. Nitekim böyle de oldu. Bir süredir tekrar Osmanlı'nın kuruluş dönemine geri dönen Halil İnalcık'ın gerek metin gerekse saha araştırmaları yoluyla Aşıkpaşazâde gibi ilk Osmanlı kaynaklarındaki tarihsel bilgileri efsaneden ayıklama çabasının son yıllarda Türkiye'li tarihçilere yeni bir yol açtığı gözlenirken, bir yandan da özellikle Imber'in söz konusu kaynaklardan çok fazla bir şey ummamak gerektiği ve Osmanlı'nın kuruluş devrinin mevcut kaynaklarla bir 'kara delik' olarak kalmaya mahkum olduğu yolundaki 'ümitsiz' tutumuna genel bir tepkinin doğduğu anlaşılmaktadır. Metin çalışmalarındaki titizliğiyle bilinen Imber'in 1980'lerden itibaren yayınlamaya başladığı ve genellikle sessiz karşılanan eleştirel çalışmalarının katkısının, 1991'deki bir sempozyuma sunduğu ve 1993'te yayınlanan bildirisinin sonunda sarfettiği bir cümle ile bir kalemde silinip, özellikle Türkiye'de her

nasılsa oldukça saldırgan ve zaman zaman kişisel boyutlar kazanan topyekün bir karşı saldırının nesnesi haline geldiği iyi bilinmektedir. Eleştiri tabii ki iyi bir şeydir ve bilimsel araştırmanın vazgeçilmez bir unsurudur; bu hakkını kullanan Imber'in kendisi de doğal olarak eleştiriden masun değildir. Ancak Türkiye'deki genel havanın, meşru bir Imber eleştirisinden tehlikeli bir 'Imber düşmanlığı'na dönüşme ve bu bağlamda asıl tartışma konusu Osmanlı'nın kuruluş dönemi ve bu döneme dair ilk Osmanlı kaynaklarının güvenilirliği sorununun adeta ikinci plana düşürülüp, araçsallaştırılma eğilimine girdiği görülmektedir.

Bu konuda yapılması gerekenin ne olduğunu H. İnalcık'ın yine aynı sempozyumda sunduğu bildirisi açıkça ortaya koymaktaydı: İlk Osmanlı kaynaklarının bir çok efsaneyi içerdiği, sonradan eklenmiş ya da uydurulmuş bir çok hikâyeyle dolu olduğu bir gerçektir. Ancak bu gerçek, söz konusu kaynakların tarihçiler için kaynak değerini tamamıyla ortadan kaldırmaz; bunların toptan reddi ise asla söz konusu değildir (kaldı ki, Imber'in anılan çalışmasındaki sözleriyle böyle bir şeyi kasdettiği de oldukça şüphelidir.) Dolayısıyla, yapılacak şey, bu kaynaklardaki bilgilerin diğer kaynaklarla ve bilhassa Osmanlı'nın kurulduğu bölgede, Bizans Bitinya'sı ya da Osmanlı Hüdavendigar bölgesinde yapılacak titiz bir saha araştırmasıyla sınanmasıdır. Ancak böyle bir araştırmanın Imber'in doğru yönde başlattığı eleştirel süreci, mecrasından saptırmadan nihai hedefine ulaştırabileceği açıktır. Bu tarz bir çalışmayı ilerlemiş yaşına bakmadan ve heyecanla sürdüren İnalcık'ın Türkiye'de açtığı yolun ciddiyetle takip edilmesi, böyle bir çabanın uygun olmayan ortamlarda, ayak üstü, âmiyane bir üslup içinde yapılan 'saldırı'larla bilim dışı mecralara sürüklenmeden ve henüz 'inanç alanı' olmaktan tamamen kurtulamamış yerli tarihçiliğimizin ve genç kuşak tarihçilerin kişileri hedef alan ilkel hezeyanların kucağına atılmaması gerektiğini sanırım bu kongre bir defa daha ortaya koymuştur.

Oysa, soğukkanlı bir yaklaşımla, Imber'in mensubu olduğu tarih ekolünün (filolojik temelli metinsel çözümleme) sınırlılıklarına dikkat çekilebilir, tarihin yalnızca yazılı metinlerden inşa edilemeyeceği haklı olarak vurgulanabilir ve bu bağlamda coğrafya, arkeoloji, antropoloji gibi diğer disiplinlerin kavramsal, yöntemsel donanımlarından yararlanmak gereğine dikkat çekilebilir, bu yönde yapılan ilk çalışmaların önümüzde açtığı yeni açılımların ışığında girişilecek sağlıklı (=bilimsel) bir eleştirel çabayla hem Osmanlı tarihçiliği kazanır hem de ilk dönem Osmanlı tarihinin 'daha doğru' bilgisine ulaşma konusunda olumlu bir adım atılmış olurdu. XIII. Türk Tarih Kongresi'ne sunulan kimi bildiriler bu tarz bir eleştirel tutumun güzel örnekleri olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle Irene Beldiceanu-Steinherr ile yine bir Britanyalı Keith Hopwood'un bildirileri söz konusu kroniklerin yanısıra, başta *tahrir defterleri* olmak üzere kimi arşiv malzemesinin bir saha araştırmasıyla desteklendiğinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemiyle ilgili aydınlatılabilecek daha bir çok hususun olabileceğini açıkça göstermiştir.

Klasik dönem: *Defteroloji* ve sorunları.

Son bir kaç seferdir olduğu gibi, XIII. Türk Tarih Kongresi de yoğun bir şekilde tahrir defterlerine dayalı, adını da bu defterlerden alan "defteroloji" çalışmalarına şahit oldu. Son yirmi yılda yerli Osmanlı tarihçiliğimizin en hızlı gelişen alanlarından biri olan ve 15-16. yüzyıl Osmanlı tarihinin kimi tarihçilerce "Tahrir Defterleri Çağı" olarak adlandırılmasına yol açan geniş kapsamlı periyodik nüfus ve vergi sayımlarının sonuçlarını içeren tahrir defterleri üzerine yapılan incelemeleri ifade eden *defteroloji* bir çok bakımdan Osmanlı tarihçiliğinin belki de en sorunlu alanı olarak bilinmektedir. Bununla birlikte, bu alandaki araştırmalar yıllardır hakettiği titizlik ve eleştirellikten uzak yürütülmüş, belki de modern Osmanlı tarihçiliğinin en sığ, ve kimi tarihçilere göre anlamsız, ürünleri bu alanda verilmiş, Türkiye'de en az iki kuşak tarihçi bu defterlerden 'ekmek yiyerek' yetişmiş, mevki sahibi olmuştur. Uzunca bir süredir defteroloji çalışmalarının Türkiye-dışı kanadında ve genellikle yabancı dillerde yürütülen eleştiri ve tartışmalar bu alanı kendi içinde oldukça rafine bir uzmanlık sahası haline getirmişse de, yerli tarihçiliğimiz çok büyük bir kısmı itibariyle bu gelişmelerin dışında kalmıştır; bu alanda yazılıp çizilenler, yüzlerce kongre, konferans ve sempozyumda sunulan bildirilerle kendini yeniden üreten Türkiye'ye özgü 'deftercilik' ayrı bir yol tutturmuştur. Sonuç olarak, defteroloji kendi içinde birbirini anlamakta güçlük çeken iki farklı gelenek, iki farklı dil yaratmıştır.

Bu iki farklı gelenek ve dil sanırım ilk defa olarak bu kongrede bariz bir şekilde yan yana gelmiş; bununla da kalmayıp birbirileriyle cepheden karşılaşmışlardır. Türkiye kanadı yıllar sonra nihayet kendi içinden açık ve keskin bir eleştiri doğurmuştur. Marmara Üniversitesi'nden Erhan Afyoncu bugüne kadar yapılan yayınlanmış veya yayınlanmamış, çoğu doktora tezi olan çalışmalardaki çok yönlü yanlışlık, tutarsızlık, savrukluk ve yöntemsizliği çarpıcı örneklerle ortaya serdiğinde kimi tarihçiler hayret ve şaşkınlık içinde kalakalırken, bütün bunları uzun süredir bilen, gören ama bir türlü açıkça dile getiremeyen kimi meslektaşlar ise düşünce ve hislerine tercüman olan açık sözlü bir tarihçinin çıkışıyla ferahlamışlardı. Bu duyguyu ince ve nazik bir şekilde dile getirmek de Macar tarihçi Geza David'e düşmüştü. Aynı oturumun diğer konuşmacılarından, Osman Gümüşçü tahrir defterlerinin tarihî coğrafya bakımından önemini, bir coğrafyacı gözüyle özetlerken ve Türkiye'nin tek profesyonel bilgisayarcı-tarihçisi Ramazan Acun ise aynı kaynakların bilgisayar teknolojisiyle nasıl işlenebileceği konusunda yılların emeğiyle geliştirdiği veri tabanı tasarımını aktarır ve tartışmaya açarken, Türkiye defterolojisinin geleceğiyle ilgili ümit ışığını arttıran isimler oldular. Daha sonraki oturumlarda bu olumlu hava değişikliği Fatma Acun'un siyaset biliminden tahrir defterlerine uyarladığı bir model denemesi ve Yunus Koç'un 16. yüzyılın önemli bir demografi ve iskan sorunuru, köylerin parçalanması olgusunu Bursa kazası örneğinde incelediği orijinal bildirisi ile artarak devam etti; her

iki konuşmacı da modern defterolojinin en son gelişmelerini yerli tarihçiliğimizin gündemine taşıdılar. Ve nihayet, bu alanın sessiz ve derinden giden emekçilerinden Mehmet Öz'ün 15-16. yüzyıllarda Anadolu'da tarımsal üretimin yapısı gibi oldukça karmaşık bir konu üzerine sunduğu yetkin bildirisi, XIII. Türk Tarih Kongresi'nin kanımca en parlak bildirilerinden biri olmakla kalmayıp, aynı zamanda Türkiye defterolojisinin içerik ve yöntem açısından gelecekte alacağı ya da alması gereken yön konusunda çok güzel bir örnek oluşturmuştur.

Bütün bu bildirilerin yanısıra, ilk defa olarak açıkça eleştiriye uğrayan, geleneksel tarz ve içerikte sunulmuş tahrir defteri çalışmaları yine de sayıca daha çoktular. Aynı şekilde, artık iyice alışılageldiği üzere, aynı konular üzerinde anlamadığı bir 'dil'de sunulan bildirilere kimileri olup bitenlerin farkında değilmişçesine, bildikleri yegâne dille itirazlar ve eklemelerde bulundular; kimbilir belki de Afyoncu'nun eleştirilerini hiç kimse kendi üzerine almadı. Herşeye rağmen bu kongrenin Osmanlı tarihinin defteroloji alanının Türkiye kanadı bakımından tarihsel bir dönüm noktası olma potansiyeline sahip bir toplantı olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Israrla bardağın dolu olan yarısını görmeyi tercih eden müzmin iyimserler, bu andan itibaren en azından bu alanda ele güne karşı daha güvenli olarak dolaşabileceklerdir.

17. ve 18. yüzyıllar: Hâlâ karanlık!

XIII. Türk Tarih Kongresi'nin dikkati çeken bir başka özelliği, uzun süredir bir kaç tarihçinin ismiyle anılan 17. ve özellikle de 18. yüzyıllar Osmanlı tarihinin değişik boyutlarıyla ilgili bildirilerin sayıca çokluğu ve nispeten yüksek kalitesiydi. Uzun Osmanlı tarihinin belki de en önemli dönüşüm dönemlerinden biri olan ve desantralizasyon, iltizam-malikane sistemi, âyanlık vb. gibi bir kaç kalıp-klişe ile geçiştirmeye çalıştığımız, 'görkemli' klasik devir ile 'sansasyonel' 19. yüzyıl arasında sıkışıp kalan bu dönem belki de Osmanlı tarihinin gerçek 'kara deliği' olarak tanımlanabilir. Ancak kuruluş döneminin aksine, aydınlatılması, arşivde araştırılmayı bekleyen yüz binlerce belgenin sistematik analiziyle, uzun dönemde de olsa, daha mümkün gözüken 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı tarihinin son zamanlarda genç kuşak tarihçilerin artan ilgisine mazhar olduğu bu kongrede iyice ortaya çıkmıştır. İlgi artışının her derde deva olmadığı yerlerde, alanın her zamanki saygın isimleri hem kendi bildirileri hem de diğer bildiriler bağlamındaki tartışmalara katkılarıyla hazır ve nazırdılar. Bu bağlamda çok değerli iki tarihçi ve hocamız Özer Ergenç ile Suraiya Faroqhi'yi özellikle anmamız gerekiyor. Geniş perspektifleri, derin bilgi ve tecrübeleriyle hiçbir zaman elden bırakmadıkları eleştirelliklerini her fırsatta, yeri geldiğinde birbirlerine karşı da ortaya koyan bu örnek tarihçilerimizin gözetimi ve kılavuzluğunda daha anlamlı tartışmalara şahit olunan bu kongrede, anılan dönemle ilgili bildiriler kapsam açısından önceki kongrelere kıyasla daha çeşitliydi.

16. ve 17. yüzyıl boyunca Avrupa'da gelişen ve dönüşen Osmanlı imajını değerlendiren Aslı Çırakman ile 1645'den 1669'a kadar devam eden uzun ve kanlı Girit savaşlarının, askeri açıdan yavaş yavaş inişe geçen Osmanlı dünyasında bir çeşit 'gaza ruhu' doğurup, takip eden yüzyıllarda defalarca kaleme alınan fetihnamelerce destanlaşarak nasıl kamuya mal olduğunu anlatan Nuri Adıyeke'nin bildirileri, klasik dönem ve sonrasında Osmanlı'nın içinde ve dışında gelişen ruh hali üzerine ilginç gözlemler sundular. 'Öteki' ve 'kendi' imajıyla ilgili ideolojik-kültürel kodların egemenlik alanına ilişkin bu ilginç bildirilerden Osmanlı'nın daha somut ve ele gelir gerçeklerine dönüldüğünde ise başka tartışmalı konular gündeme geldi. Bu bağlamda ilk dikkati çeken husus, anılan dönemin temel kaynaklarından birini oluşturan kadı sicillerine dayalı çalışmaların ön plana çıkmasıydı. Kaynaklardan hareketle bir tanımlama yapıldığında, Osmanlı tarihyazıcılığı açısından bir çeşit 'siciller çağı' olarak nitelendirilebilecek 17. ve sonrası yüzyılların toplumsal ve ekonomik tarihinin büyük ölçüde bu şeriye sicillerine dayalı gelişmesinde pek yadırganacak bir durum yoktu aslında. Bu kaynaklar üzerinde yapılacak her yeni çalışmanın, Osmanlı tarihinin somut gerçeklerinin yerel ölçekte bütün çeşitliliğiyle nasıl tezahür ettiğine dair olgusal bilgimizi zenginleştiren birer katkı olduğu açıktır. Her ne kadar 'analitik' açıdan eksikleri, zayıflıkları olsa da, bu bağlamda anılabilecek bir kaç bildiri söz konusu kaynakların zenginliğini göstermesi açısından anılmaya değer.

1643-1656 yılları arasında Trabzon'da yönetici-yönetilen ilişkilerini ele aldığı bildirisinde Kenan İnan, Osmanlı kent toplumunun gündelik yaşamında karşılaşılan ilginç ve her zaman 'klişe'lere sığmayan ayrıntılara değinirken, bir yandan da sicillere yansıdığı kadarıyla 17. yüzyılın kimi 'Celali dönemi' gerçeklerini Trabzon örneğinde tespit etmiş oldu. Sorulan bir soru üzerine her ne kadar açık bir yanıt vermekten kaçındıysa da, İnan'ın bildirisinde ortaya koyduğu olgusal bilgilerin Mustafa Akdağ'ın yıllar önce çizdiği genel tabloyu teyit eder niteliği aslında oldukça barizdi. Kemal Çiçek'in 18. yüzyıl başlarında Kıbrıs toplumunda *kadının* konumuna dair, yine sicillere yansıdığı kadarıyla, sunduğu bilgiler bir süredir iyice belirgin bir şekilde ortaya çıkan bir hususu, Osmanlı kentlerinde kadının hiç de o kadar edilgen bir konumu olmadığı ve evin dışına taşan bir takım etkinlikler içine girebildiğini gösteren yeni bir katkı oldu. Yalnız, sicillere yansıyan örneklerden hareketle girişilen bazı oranlamaların neyi ne ölçüde temsil ettiği ve bunların yorumu konusunda, tarihçiliğimizin daha eleştirel bir tutum ve yöntem geliştirmesinin gereği bir kere daha kendini hissettirmiştir. Yine sicil araştırmaları bağlamında dikkati çeken bir başka tema, İnan'ın bildirisinde de kısmen değinilen, Osmanlı adlî-idari sisteminin ve her türlü noterlik işlemlerinin yegâne mercii olan *kadı*nın konumu idi. Maalesef dinleyemediğim bildirisinde Nurcan Abacı, Bursa, Tokat ve Konya örneklerinde 16.-18. yüzyıllarda Osmanlı kadısının özellikle toplumsal konumunu ele almış, anlaşıldığına göre, bu dönem Osmanlı kadısı ve adalet sisteminin temel özelliğinin 'bozul-

muşluk' olduğu yolundaki genel yargıyı yeniden gözden geçiren bir bildiri sunmuştur. Bu bağlamda, kadıların ekonomik konumlarıyla ilgili bazı temel yapısal düzenlemelerin, örneğin miktarı belli nakit maaş yerine suistimale çok açık bir ücret yönteminin, daha baştan itibaren o çok üzerinde durulan Osmanlı 'adalet' anlayış ve uygulamasına yönelik sonuçları belki yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gereken kritik bir başka nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

XIII. Türk Tarih Kongresi'nde 17. ve 18. yüzyıllarla ilgili öne çıkan bir başka konu, anılan dönemde Osmanlı devlet ve toplum düzeninde yaşanan temel dönüşümlerin şu veya bu derecede ilişkili olduğu kimi mali düzenlemelerdi. Mehmet Genç, Yavuz Cezar ve Ahmet Tabakoğlu gibi iktisat tarihçileriyle Ariel Salzmann, Eftal Şükrü Batmaz gibi tarihçilerin çalışmaları, merkez ve taşra maliyesinde, yani merkezî ve yerel düzlemde artığa el koyma mekanizmalarında yaşanan bazı önemli değişimlerin, bu yüzyıllarda imparatorluğun iç bünyesinin geçirdiği ciddi niteliksel dönüşümlerin kısmen nedeni kısmen ise birer yansıması olduğunu göstermişti. Klasik dönemin ilgili alanlarda çok yönlü işlev gören temel kurumu olan timar sisteminin hızlı bir çözülme sürecine girmesiyle eş zamanlı olarak iltizam sisteminin yaygınlaşması, timar gelirlerinin merkez hazinesine aktarılarak büyük mukataalara dönüştürülmesi ve ardından giderek sancak ölçeğine ulaşan bu gelir kalemlerinin toptan veya parçalanarak önce kısa süreli, 17. yüzyılın sonlarından itibaren de hayat boyu kişilere iltizama verilmesi bu bağlamda kritik bir gelişmeydi. Bu değişimin bir taraftan merkezî yönetimin acil nakit ihtiyacını karşılama konusunda gündeme getirdiği yeni politikaların sonucu olduğu ve fakat, bununla birlikte, paradoksal olarak gerek merkezde gerekse taşrada merkezî hükümetin siyasi ve ekonomik gücüne ortak olan yeni toplumsal güç odaklarının doğuşuna ve/veya güçlenmesine de zemin hazırladığı artık iyice anlaşılmaktadır. Bilgilerimizin bugünkü çok kaba durumu, bütün bu gelişmelerin, 17. ve 18. yüzyıllar Osmanlı İmparatorluğu'nda bir yanda merkezî devlet ve onun yüksek görevlileri, diğer yanda her çeşidiyle palazlanan taşra aristokrasisi ve bu ikisi arasında anahtar rolü oynayan büyük sarraflar ve ticaret burjuvazisi üçgeninde, kurulan ve bozulan ittifaklarla, kızışan ekonomik artığa el koyma mücadelesinin çeşitli tezahürleri olarak okunabileceğini göstermektedir.

Bu mücadelenin Rifa'at Ali Abou-El-Haj ve kısmen Madeline C. Zilfi ile Metin Kunt gibi tarihçilerin çalışmalarına konu olan siyasi, ideolojik tezahürlerinin pek gündeme gelmediği XIII. Türk Tarih Kongresi'nde, bu çok yönlü idari, siyasi ve ekonomik dönüşümün kilit noktasını oluşturan, mutlak devletin yeni rant dağıtım mekanizmasını ifade eden *mukataa-iltizam* sistemini ele alan bir kaç bildiri, bu alanda yapılacak çok şey olduğunu bir kez daha gösterir gibiydi. Söz konusu tema, bu kongrede bir dönemlerin popüler konusu âyanlarıyla değil, bu defa 'voyvodalık' kurumuyla tartışıldı. İbrahim Yılmazçelik'in Diyarbekir, Erol Özvar'ın ise Rum Eyaletleri örneklerinden hareketle sundukları bildiriler, bu kurumun, devletin 17. yüzyıldan itibaren merkez ve taşra mali teşkilatında giriştiği

yeni düzenleme ve uygulamalarda oldukça merkezî bir yer tuttuğunu teyit ettiler. Her iki konuşmacı da, daha ziyade taşraya atanan yöneticilerin görev yerlerine bizzat gitmeyip, kendi adlarına gönderdikleri vekil yöneticiler olarak bilinen voyvodaların, ilk başlarda merkezî yönetimin taşra hazine defterdarlıklarının ilgası (16. yüzyıl sonlarında ilk örneklerine şahit olunan, ancak yaygın olarak 17. yüzyıl ortalarından itibaren görülen bir olgu) ve bir çeşit özelleştirilmesiyle kaza ve/veya sancak ölçeğinde oluşturulan mukataaların (= voyvodalıkların) mültezimleri olarak karşımıza çıktıklarını vurgulamıştır. Bununla birlikte, iltizam işleminin denetimden uzak olmayan, günübirlik hesapların dönem sonunda merkez hazinesine rapor olarak sunulması olgusuna dikkat çeken Yılmazçelik, buradan hareketle voyvodaları neredeyse birer 'devlet memuru' olarak tasvir ederken, Özvar'ın ifadeleri, daha doğru olarak, iltizam sisteminin ve mültezimin doğası itibariyle böyle bir tanımlamanın sınırları içinde değerlendirilemeyeceğine işaret etmiştir. Bu önemli farkın açıkça ortaya çıkmasına rağmen, her iki konuşmacının da, sözkonusu olguya büyük ölçüde merkezî yönetimin maliye bürokrasisinin 'formel' kayıtları çerçevesinde, birer mali işlem olarak yaklaşmaları, voyvodalık, ya da bir bütün olarak malikane-mukataa-iltizam olgusunun diğer boyutlarının gözden kaçmasına yol açmıştır. Oysa biliyoruz ki, bu sistem çerçevesinde taşra ölçeğinde devreye giren voyvodaların önemli, belki de çok büyük bir kısmı zaman zaman klasik dönemin sancakbeyi konumunda mülki ve askeri niteliğe sahip birer 'taşra hakimi' konumundaki yerel âyan ve eşraftan idi. Malatya'da Rişvanzâdeler, Diyarbakır'da Şeyhzâdeler, Mardin'de Millizâdeler, Orta Anadolu'da Caniklizâdeler ve Cabbarzâdeler (Çapanoğulları) vb.nin, çoğu zaman 'voyvoda'lık vasıtasıyla, pek de devlet memuru sınırları çerçevesine sığmayan bir şekilde hüküm sürdüklerini gösteren oldukça fazla kanıt mevcuttur.

Bununla birlikte, şurası da hemen belirtilmelidir ki, Özer Ergenç'in voyvodalık etrafında dönen bütün bu gelişmeleri 17. ve özellikle de 18. yüzyılın büyük 'pâre' mukataaları çerçevesinde, dönemin genel bağlamına oturtma yönündeki uyarı ve değerlendirmelerine rağmen, ilerleyen tartışmaların sonunda izleyiciler salondan kafaları daha da karışık ayrıldılar. Bu, kanımca, anılan dönemin Osmanlı devlet ve toplumsal yapısıyla ilgili sağlam bir terminolojik ve olgusal bilgi temelinden hâlâ ne kadar uzak olduğumuzun, bu bağlamda tarihçiler arasında ortak bir dilin henüz gelişmemiş olduğunun bir başka göstergesiydi. Bir başka önemli nokta ise, çok eksik bilgi birikimi üzerinde kurulacak genel kavramsal çerçevelerin de her zaman çok anlamlı olmayabileceği, belki bu yönde büyük genelleme ve hükümlerde bulunmadan olgusal bazda örnek araştırmaların sayısını hızla arttırmak gerektiği gerçeğiydi. Olgusal zenginliğin, kavramsal çerçeve ve derinliğin öneminin bir kere daha vurgulandığı bu noktada, dönemin Osmanlı iktisat tarihinin önemli isimlerinden Mehmet Genç'in heyecanla beklenen bildirisini sunmaya gelememiş ve bu tartışmalarda derin vukufundan bu en fazla ihtiyaç duyulan anda mahrum kalınmış olması herhalde bu kongre-

nin en önemli şanssızlıklarından biri olarak hatırlanacaktır.

17. ve 18. Yüzyıllar bağlamında dikkati çeken diğer bildiriler arasında Suraiya Faroqhi'nin, Ankara'da üretilen sof'un Avrupa pazarlarına uzanan macerasını anlattığı bildirisi, bir yandan söz konusu dönemde bu bir zamanların önemli Osmanlı ürününün uluslararası ticaretteki seyrine, bu çerçevede değişik ülke tüccarlarının Ankara'daki ikamet ve faaliyetlerine dair ilginç gözlemler sunarken, diğer yandan özellikle Osmanlı ticaret tarihi bağlamında Avrupa'nın kimi yerel arşivlerinin önemini de bir kez daha ortaya koymuş oldu. Diğer ilginç bir bildiri ise Ömer Demirel'den geldi. Çalışmalarını büyük ölçüde Sivas kent tarihinin çeşitli boyutlarına yoğunlaştıran Demirel'in, Sivas'ın 16. yüzyılın sonlarında kurulan bir kenar mahallesinin kuruluş ve sonraki dönemlerdeki gelişmesinin öyküsünü çeşitli boyutlarıyla aktardığı bildirisi, bu tür çalışmalarda tek bir tarihteki kesitsel betimleme yerine, uzun dönemli değişimleri gözleyerek tarihi donmuş bir resim olmaktan kurtarıp yaşayan, dinamik bir süreç olarak ele almak gerektiğinin de güzel bir örneğini oluşturdu.

* * *

Başta da vurgulandığı gibi, XIII. Türk Tarih Kongresi'nin bütününü kapsama iddiasında olmayan bu değerlendirmenin oldukça sınırlı ve öznel olduğu ortadadır. Kaldı ki, bu büyüklükte ve altı paralel seksiyonda gerçekleştirilen böylesi toplantıların tam bir panaromasını ortaya koymanın imkansızlığı da açıktır. Dolayısıyla, burada anılmayan diğer konular ve alanlardaki bildirilerin daha önemsiz olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini belirtmek bile yersiz. 19. yüzyıl tarihiyle ilgili onlarca bildiri arasından bir kaçı dinlenebilmişse de, bu sınırlı gözlemlerin bu alanın toplu ve anlamlı bir değerlendirmesi için yeterli olmadığı ortadadır. En doğrusu, belki kongrenin bu kısmı ve/veya bütünün başka gözlerden ve farklı açılardan değerlendirilmesi olacaktır. Her ne kadar uluslararası nitelikte olsa da, bu tür değerlendirmelerin, burada yapıldığı gibi, Türkiye tarihçiliğinin de birer dönemsel panaromik değerlendirmesine, durum muhasebesine vesile olacağı açıktır. Aynı şekilde, her ne kadar kendi hücrelerimizde bireysel çalışmayı seviyorsak da, ara sıra ayağımıza gelen böyle fırsatları kullanıp, dikkatlerimizi ağaçtan ormana çevirmek çevre ve ruh sağlığı açısından bütünüyle yararsız olmasa gerek.

6. Sosyal Bilimler Kongresi

*Devrim Sezer**

Sosyal Bilimler Derneği'nin düzenlediği 6. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, 17-19 Kasım tarihleri arasında ODTÜ'de gerçekleştirildi. Sunulan bildiri sayısının bir önceki Kongre'ye göre önemli ölçüde arttığı bu yılki Kongre'de, geride bıraktığımız yüzyılda hem sosyal bilimlerde yaşanan dönüşümlerin hem de toplumsal ve iktisadi değişimin tartışılması hedeflenmişti. Sunulan bildirilerin ele aldığı konuların çeşitliliğinin önemli bir nedeni, Kongre'nin, geride kalan zamanı ve onu okuma biçimlerini anlamayı amaçlayan bir bağlama yerleştirilmiş olması sanırım.

Katılımcı ve bildiri sayısının artması ya da daha önceki Kongreler'e göre daha fazla sayıda genç araştırmacının bildiri sunmuş olması, hiç kuşkusuz tek başına olumlu bir gelişmeye işaret etmiyor. Bundan dört yıl önceki Kongre'nin bu yılkinin yarısından daha az bildiri sunulmuş olmasına rağmen yine aynı sürede gerçekleştirilmiş olması, arzulananın, farklı alanlarda çalışan, okuyan, yazan insanların biraraya gelip tartışması, yeni sorular etrafında yeni yanıtlar araması, etkileşime girmesi; kısaca böyle bir karşılaşmadan farklı sorularla ve dönüşmüş olarak çıkması olmadığını getiriyor akla. Böyle bir aciliyet ve görev duygusuyla hareket etmenin başka bir açıklaması da olmalı mutlaka. Her ne kadar Kongre'nin amaçlarından biri, geçen yüzyılda sosyal bilimlerde yapılan tartışmalar ve yaşanan dönüşümlerin eleştirel bir değerlendirmesi olarak duyurulmuşsa da, bu konu bu kadar geniş bir katılımcı kitlesinin pek ilgisini çekmemiş olmalı. Çünkü sosyal bilimlerde yöntem sorunu, sosyal bilimler arasındaki ayrımların geçerliliği, yerellik-evrensellik, nesnellik, bilimsellik, doğa bilimleri-sosyal bilimler-insan bilimleri arasındaki kimi zaman sorunlu olabilen etkileşim, sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılması, sosyal bilimlerin toplumsal rolü ve işlevi

(*) ODTÜ, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

gibi yüzyılın son çeyreğinde yerli ve yabancı birçok araştırma ve tartışmanın konusu olmuş, sosyal bilimler için hayati bir öneme sahip bazı sorunlar sadece birkaç oturumda geçerken değinilen temalar oldu.

Kongre'nin en olumlu yanlarından biri, disiplinler arasında varolan işbölümünü ve yalıtılmışlığı aşmaya yönelen, yeni konular ve temalar etrafında yeni tartışma alanları açmayı amaçlayan bir zihniyetin oluşmaya başladığını gösteren bildirilerin sunulmuş olmasıydı. Bu çalışmalar, disiplinlerarasılığın, sadece, farklı alanlarda uzmanlaşmış insanların biraraya gelip görüş alışverişinde bulunması değil, yerleşik disiplinlerin merkez dışına ittiği veya görmezden geldiği alanlarda yeni konular, yeni sorular ve yeni anlama biçimleri oluşturmak olduğunu da gösterdiler. 'Toplum ve Edebiyat', 'Popüler Kültür', 'Toplumsal/Siyasal Tarih Çalışmaları' ve 'Sosyal Bilimlerde Dönüşüm' oturumlarındaki bildiriler, sözünü ettiğim türden bir zihniyetin oluşmasına olumlu katkılar sağlayabilecek soru ve konuları tartışmaya açtılar. Siyasal kültürü ve toplumu anlamada popüler kültüre ve onun siyasetle olan ilişkisine bakmanın ne gibi bir rolü olabilir? Siyaset felsefesini edebî metinler üzerinden nasıl okuyabiliriz? Türkiye'de edebî kamunun ortaya çıkışının Türkiye'nin modernleşme sürecinde ve millî kültürün yaratılışında oynadığı rol nedir? Kentleşme olgusu ve kent planlama disiplini/pratiği ile öteki disiplinler, toplumsal ve siyasal projeler arasında ne türden ilişkiler olabilir? Gecekondu ve gecekondulu ifadelerinden nasıl varoşa ve varoşluya geçildi? Bu geçiş hangi bağlamda, ne türden süreçlerle ve ne gibi dışlama mekanizmalarıyla ilişkili? Sözlü tarih yöntemi, yakın geçmişte kentin merkezinden kenara itilen toplulukların geçmişini, resmî tarihin ve merkezin iktidarının yok etmeye çalıştığı toplumsallıkların ve muhalefetin rengini, hikâyesini anlamak için nasıl kullanılabilir? Bu gibi sorular, özellikle 'Popüler Kültür', 'Toplum ve Edebiyat' ve 'Kentleşme ve Kentsel Mekân' oturumlarında değinilen ve tartışılan konulardan bazılarıydı.

'Toplumsal/Siyasal Tarih Çalışmaları' oturumunun konuşmacılarından Atilla Aytekin ve Tarık Şengül, siyasal tarih ve toplumsal tarih anlayışlarının birbirine alternatif ya da tamamen birbirini dışlayan alanlarla ilgilenen tarih yazım biçimleri olamayacaklarını; birbirini tamamlayan, birbirinden koparılamayacak konu ve temalarla ilgilendiklerini; dolayısıyle daha bütüncül bir tarih anlayışı çerçevesinde aşılması gereken sorunlu bir ikilik üzerine kurulduklarını savundular. Böyle bir tarih yazımı anlayışının, aşağıdan veya yukarıdan tarih anlayışlarını aşacağını ve toplumsal gerçekliğin bir bütün olarak incelenmesini mümkün kılacağını vurguladılar. Popüler ve yerel olanı odağına alan ve 'aşağının' tarihini yazan tarihçiliğin, toplumun 'temel' yapılarını eleştirmede bir geri çekilme eğilimi barındırdığını savundular. Gözden kaçırdıkları nokta, toplumun 'temel' yapıları dışına itilmiş, uğraşılmaya değer görülmemiş olanın tarihini yazmanın da güçlü bir toplumsal eleştiri sunabileceğiydi. Carlo Ginzburg'un çok ünlü ve önemli çalışması *Peynir Ve Kurtlar*'ın daha ilk cümlesinde söylediği gi-

bi, "Geçmişte tarihçiler yalnızca 'kralların büyük işleriyle' ilgilenmekle suçlanabilirlerdi, ama günümüzde bu artık doğru değil: Artık Tarihçiler, gittikçe daha yoğun bir biçimde, seleflerinin es geçtikleri, bir kenara attıkları ya da yalnızca bilmezden geldikleri şeylere dönüyorlar." Aynı oturumda, Türkiye'de vatandaşlık kategorisinin nasıl kurgulandığını irdeleyen Ayşe Kadıoğlu, Türkiye'de iradenin muhakemeye, vatandaşlığın da bireyselliğe karşı bir önceliği olduğuna; böyle bir anlayışın da, eleştirel düşünme ve tartışmanın önünde bir engel oluşturduğuna işaret etti. Kadıoğlu, Türkiye'de siyasal alanın yaşadığı temsil krizinde, siyasal kültürü biçimlendiren bu modern vatandaşlık kategorisinin önemli bir rolü olduğunu söyledi. Cemil Koçak ise özellikle son zamanlarda yapılan tarih çalışmalarında, siyasi tarihimizde demokratik düşüncenin köklerini aramak gibi bir eğilimin kendisini gösterdiğine işaret etti. Koçak'a göre, 'bir şeyler' bulma gayreti yerine, nelerin olup nelerin olmadığını saptamaya çalışmak, hem daha doğru bir yöntem olur hem de tarihi bugünün çelişkileri ve sorunlarına indirgeyerek okumaktan kurtulmamızı sağlayabilir.

İnsanla ilgilenen bilginin kesinlik iddiasının sınırlı olduğu; evrensel, değişmeyen doğrularla ya da toplumdan ve zamandan kopuk bir hakikat düşüncesiyle değil de, 'deneyim, yaşantı ve bağlam' ile ilgilenen bir bilgi olduğu Aristoteles'ten beri birçok düşünürün dile getirdiği bir düşünce. Toplumsalı homojen bir gerçeklik, toplumsalın bilgisini evrensel ve nesnel, genelliği deneysel olarak ispatlanmış yasalarla açıklama iddiasında olan sosyal bilim anlayışı ve onun epistemolojik temelleri özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde kıyasıya eleştirildi. Sadece bilginin değil, bilgiyi üretenin, toplumsalı okuyanın da tarihselliğini teslim eden; öznelliği, nesnelliği, evrenselliği, özcülüğü olduğu kadar mutlak göreceliği de sorgulayan; pozitivist metod anlayışını eleştiren yorumbilgisinden ve yeni bir sosyal bilim anlayışından, yani soyut, bağlamdan kopuk tutucu bir teoriden değil de, zincirlerinden kurtulmuş bir teoriden söz edilen bir dönemi yaşadık. "Artık sosyal bilim nasıl bir etkinlik olacak?" sorusunu, 'Sosyal Bilimlerde Dönüşüm' oturumunda tartışan Doğan Özlem, her ne kadar modern bilimin evrenselci, özcü ve nesnelliği vurgulayan epistemolojik temellerini eleştirdiyse de, "Modernite, postmodernite, küreselleşme Batı'nın ortaya attığı ve 'bize' dayattığı kategoriler...Biz 'kendi' işimize bakalım" türünden saptamalarıyla başka bir özcülüğe; sanki yanyana yaşayan kültürler ve toplumlar birbirinden ayrılmaz duvarlar arkasında yaşıyorlarmış gibi mutlak bir kültürel göreceliğe kaydı. Oysa aynı oturumda söz alan Aslı Çırakman'ın da belirttiği gibi, tarihe, farklı toplumlara, kültürlere ve farklı kültürlerin birbirlerini algılayışlarına tarihaşırı ve tekdüze bir yorum getirmek pek mümkün değil. Bu noktadan hareketle, Edward Said'in Oryantalizm tezinin kuramsal kaynakları olan Gramsci (hegemonya kavramı) ve Foucault'nun (iktidar/bilgi ilişkisi) aksine, tümdengelimci olduğunu; Batı'nın Doğu fikrinin tarih boyunca tekdüze, tutarlı, homojen ve değişmez olduğu gibi sorgulanabilir bir varsayıma dayandığını söyleyen Çırakman,

Oryantalizmin dışında olunamayan, mutlak bir egemenliği, iç tutarlılığı olan bir söylem değil, zamana ve mekâna göre çeşitlenen, değişen çelişkili bir söylem olduğunu vurguladı.

'Türkiye'de Milliyetçi Akımlara Bakışlar' oturumunda sunulan bildiriler, özellikle 90'larda yükselen milliyetçiliği anlamaya katkıda bulunacak çalışmalardan oluşuyordu. Burak Arıkan, 18 Nisan'da devletçi milliyetçiliğin savunucusu olan Milliyetçi Hareket Partisi'nin başarısını, ülkücü hareketin tarihsel gelişimini, İslamcı milliyetçi kanattan kendini ayırmaya çalışmasını, devlete göre konumunu ve 28 Şubat sürecinin etkilerini dikkate alan çok eksenli bir bağlamda tartıştı. II. Meşrutiyet'ten bu yana İslamcıların ve Türkçülerin birbirlerine bakışını inceleyen Gökhan Çetinsaya, bu iki akımın ilk çıktıkları tarihten bu yana genellikle bir uzlaşma içinde olduklarını söyledi. Emre Arslan ise, MHP'nin yükselişini, Türkiye'de 1990'lar boyunca toplumsal yaşamın birçok veçhesinde kendini göstermeye başlayan faşizmi ve kapitalizmin bugünkü aşamasının özelliklerini dikkate almadan değerlendirmenin mümkün olamayacağına işaret etti. Arslan'a göre, yeni faşizmlerin, klasik faşizmlerden ayrıldığı noktaları tespit etmek, hem kullanılan yeni politik stratejileri anlamak hem de onlarla etkin bir şekilde mücadele edebilmek için son derece önemli. Paramiliter bir örgütlenme içinde olmayan yeni faşizmlerin en dikkat çekici özellikleri, çoğulcu ve liberal demokratik bir söylemi benimsermiş gibi görünmeleri, seçime dayalı siyasi bir strateji geliştirmeleri ve neoliberal iktisadi politikaları desteklemeleri. Arslan, böyle bir politik ve iktisadi anlayış etrafında örgütlenen MHP'yi doğru okuyabilmek için, hem günümüz kapitalizminin özelliklerini ve etkilerini hem de Türkiye'nin kendi özgül koşulları içindeki politik ve kültürel çatışmaları dikkate almak gerektiğini vurguladı. Milliyetçiliğin Batı'da sağı ve solu birbirinden ayıran hususlardan biri haline gelmesine karşın, Türkiye'de sol için de sahiplenilen bir değer olmasını, *Yön* dergisi örneğinden hareketle tartışan Nuran Aytemur, sosyalist düşüncenin enternasyonalist çizgisinin Türkiye'de zayıf kalmasının en önemli nedenlerinden birinin, solun milliyetçilik ve sosyalizmi bir araya getirme ve 'gerçek milliyetçiliği' tanımlayıp sahiplenme çabası olduğunu söyledi. Solun da dışına çıkamadığı bir söylem olan milliyetçiliğin, yaşadığımız coğrafyada toplumsal hayatı şekillendiren ve tanımlayan önemli bir tema olmasında ve milliyetçilik bağlamının dışına çıkamayan bir siyasal kültürün var olmasında, *Yön* dergisinin mirasına sadık kalan ve milliyetçilikten kopamayan bir solun önemli bir rolü olsa gerek. Aytemur'un çalışmasının gösterdiklerinden biri de buydu.

Modernleşme, üzerine çok düşünülen, yazılan ve tartışılan bir konu. 'Modernleşme, Etik ve Siyasal Kültür: Türkiye Örneği' oturumunun konuşmacıları Fuat Keyman, Süleyman Seyfi Öğün ve Ali Yaşar Sarıbay, modernleşmeyi ve Türkiye'nin modernleşme deneyimini, demokrasi, siyasal kültür ve etik gibi üç kolu olan bir bağlama oturtarak okumayı amaçladılar. Öğün, Türkiye'de modernleşme projesinin şekillenmesinde ve sürmesinde etkili olan orta sınıfların

kültürel dünyasını; bu dünyanın zihniyetini ve modernleşmeye yüklediği anlamı tartıştı. Sarıbay ise, modernleşmenin ve kapitalizmin küreselleşmesinin özellikle çevre ülkelerde yarattığı gerilime işaret etti. İktisadi gücünü ve sahip olduğu, örgütlediği teknolojik rasyonaliteyi, siyasi ve toplumsal hakimiyetini pekiştirmede kullanan kesimlerle, böyle bir iktisadi, toplumsal ve siyasal güce sahip olamayanlar arasında tanınma (*recognition*) çerçevesinde bir mücadele olduğunu söyleyen Sarıbay, kimlik/farklılık kadar haklar ve dayanışma etrafında tanımlanabilecek, ötekiyle çatışmaya değil de, müzakereli bir ilişkiye girmeyi temel ilkelerinden biri haline getirmiş bir tanınma kültürü ve etiğinin, kapitalizmin ve modernleşmenin küreselleştiği günümüzde siyaseti anlamada ve anlamlandırmada gittikçe önem kazandığını söyledi. Keyman, çalışmasında, Kemalist çağdaşlaşma istemini ve Cumhuriyet sonrası modernleşme deneyimini, yeni bir kuramsal çerçeve içinde değerlendirmeyi amaçladığını belirtti. Türkiye'de devlet-demokrasi ilişkisini ve Kemalizmi yeniden düşünmenin, ancak Kemalizmi tarihsel, bağlamsal ve söylemsel görmekle; yeni bir kuramsal bakışla gerçekleşebileceğini söyleyen Keyman'a göre, Kemalizmi anlamak, onu, ne çağdaşlaşma metafiziği ne de tepeden inme otoriteryanizm olarak değerlendirmekle mümkün. Batı modernitesinin siyasal sömürgecilik eksenine 'bağımsızlık' temelinde karşı görünmekle birlikte, çağdaşlaşma ve modern bir Türkiye inşa etme projesiyle kendine Batı'yı referans alan Kemalizmi, Batı modernitesinden türemiş bir söylem olarak değerlendiren Keyman, Kemalizme 'siyasal modernizasyon' veya 'bağımlılık kuramı'ndan hareketle değil de, siyasalın özgüllüğü' (*the specificity of the political*) ve Foucault'nun 'yönetsel ussallık' (*governmental rationality*) kavramlarıyla bakmanın, gerek devlet egemenliğinin gerekse Kemalizmin tarihsel, söylemsel, bağlamsal olarak kurulduklarını anlamamızda yardımcı olacağını belirtti. Keyman, devleti, Kemalizmi ve modernleşmeyi kutsamaya ya da köktenci bir tutumla reddetmeye kitlenmiş bir bakışın, bugün yaşadığımız demokratikleşme sorununu anlayamayacağını söyledi.

'20. yüzyılda Siyaset Kuramları' oturumunda iktidarı birbirinden ve birçok düşünürden neredeyse tamamen farklı bir biçimde yorumlamış iki önemli düşünür tartışıldı: Hannah Arendt ve Michel Foucault. Arendt'in kamusal alan, iktidar, çoğulluk, tartışma, farklılık gibi kavramları yorumlayışındaki özgünlük; liberal düşünceye, Marksizme ve muhafazakarlığa karşı hep belli bir mesafeden ve eleştirel bakması, onu bir yere konamayan, yerleşik kalıplara sokulamayan bir düşünür yapmıştır. Tam da bu yüzden, politikayı anlamamızda, siyasala ve toplumsala dair çok gelenekselleşmiş soru ve yanıtların ötesine geçmemizde bize yol gösterebilecek, kuramsal ve kavramsal ufkumuzu açabilecek bir düşünürdür Arendt. Fatmagül Berktay da, özellikle iktidar ve çoğulluk kavramlarını Arendt'ten faydalanarak yeniden düşünmenin, 20. yüzyılın sonunda toplumsal hareketleri, demokrasiyi ve politikayı başka türlü anlamamızı mümkün kılabileceğini belirtti. Arendt'te iktidar kavramının, liberal ve Marksist düşüncede oldu-

ğundan farklı olarak, söz verme, verilen sözü tutma, birlikte hareket etme ve eylemde bulunma, ortak bir dünya yaratma yetisi olarak tanımlandığını söyleyen Berktay, Arendt'te farklılığın mutlaklaştırılmayan, birlikte eylemde bulunmanın, kamusal alanda ortak ve paylaşılır bir dünya kurmanın bir koşulu olarak anlam kazandığını vurguladı. Dolayısıyle, ne iktidar farklı grupların ele geçirerek başka grupların haklarını sınırlamaya, yok etmeye yönelik bir potansiyeldir ne de farklılık bir tehdit veya başka farklılıklara karşı içe kapanma, dışlama mekanizmalarını üretmeye fırsat verecek bir araç olabilir Arendt'in kamusal siyasal yaşam anlayışı çerçevesinde. Berktay, böyle bir yaklaşımın bugün yaşanan sorunlar üzerine yeniden düşünmemize olanak sağlayabileceğini ve kuramsal/pratik çıkış yolları sunabileceğini belirtti. Aynı oturumda, Foucault'nun olumlu ve olumsuz birçok eleştiriyle karşılanan ve modern toplumlarda iktidar ilişkilerini, toplumsal muhalefeti, devleti, cinselliği, hapishaneden akıl hastanesine, okuldan orduya, fabrikadan hastaneye modern çağın vazgeçilmezliğine inandığı tüm kurumlarını algılayışımızı kökten değişikliğe uğratan iktidar (ilişkileri) anlayışını tartışan Cem Deveci ise, Foucault'nun bu konuda önemli bir katkı yapmakla birlikte, genelde iktidar ilişkileriyle siyasal iktidar arasındaki ayrımı görmezden gelmemize neden olduğunu savundu. Deveci, siyasal iktidarın genelde iktidardan koptuğu noktaları görmenin, modern devletlerin legal-kurumsal yapılarının niteliklerini anlamamızda son derece önemli olduğuna işaret etti. Ona göre, iktidar ilişkilerinin siyasallaşması süreci aynı zamanda meşruiyet ilkesiyle, hukuk sistemiyle ve özellikle söylemsel boyuta indirgenemeyecek olgular olan şiddetin tekeli ve territoryalite ile de ilgili. Deveci, modern devletlerin bu dört özelliğinin, Foucault'nun iktidar ilişkileri analizinde gözardı edildiğini ya da iktidar ilişkilerine indirgendiğini söyledi.

6. Sosyal Bilimler Kongresi, burada sadece birkaçına değinebildiğim başka birçok tartışmanın gerçekleşmesine fırsat verdi. 'Türkiye'de Siyasal Partiler ve Siyasetin Öncülleri', 'İktisat Politikası ve Teorisi', 'Batı Avrupa'da Siyasal Partiler ve Parti Teorisi', 'Kitle İletişimi', 'Avrupa Birliği, Akdeniz ve Türkiye', 'Uluslararası Hukuk ve İnsan Hakları', 'Modernleşme, İslam ve Cemaatler', 'Emek Süreçleri', 'Azınlıklar: Haklar ve Kimlikler', 'Ulus Devlet Sorunsalı ve Milliyetçilik', 'Kadının Ekonomik Yaşama Katılımı', 'Yerel Yönetimler', 'Ulusal Kimlikler/Kutsal Meşrulaştırmalar', 'İktisat Tarihi' gibi burada değinemediğim birçok konuda oturumlar düzenlendi.

Birkaç konuya değinerek bitirmek istiyorum. Daha önce de söylendi. Hâlâ da tartışılıyor ve hep tartışılacak belki de: Sosyal bilimlerin bir telosu var mı? Sokrates, "Tartıştığımız boş laf değil, nasıl yaşamamız gerektiğini konuşuyoruz," demişti, felsefenin pratik bir görevi, bugünle ve 'burayla' kurduğumuz ilişkiyi anlamaya dair bir amacı olduğunu ima ederek. Gözden geçirilmemiş, üstüne düşünülmemiş bir yaşamın; alışageldiklerimizi sorgulamamış, sarsmamış bir felsefenin boş ve anlamsız olduğunu söylemişti. Alışageldiklerimizi sarsacak bir

sosyal bilim anlayışı, bir dertle ve soruyla yazmayı, tartışmayı ve toplumu taklit etmemeyi, baktığı ile arasına bir mesafe koymayı gerektirir. "Bu coğrafyayı anlayalım, çalışalım, inceleyelim," deniyor. Ama hep başka yerlerde, başka bağlamlarda ortaya atılan kavram ve kuramları kullanarak içinde yaşadığımız toplumsal çevreyi tasvir etme zorunluluğunu hissetmemiz neden gereksin ki? Kuramlar ve kavramlar, yaşanan bağlamdan ve ona yöneltilen sorulardan beslenirler. Yaptığımız ister kuramsal bir çalışma ister ampirik bir araştırma olsun, kuru, mekanik, sıkıcı ölçüde formal bir dille kaleme alınan; kaygısız, sorusuz, referanslara boğulmuş, telosu olmayan bir sosyal bilim tarzını aşamadıkça, alışageldiklerimizi sarsacak bir düşünce üretmek pek mümkün olmayacak. İkinci bir nokta da, düşünürlerle ve düşüncelerle kurduğumuz ilişkiyle ilgili. Düşünürleri, kuramcıları, yazarları yaşadığımız sorunların, bugün yaşanan sıkıntıların kaynağı ya da siyasal, iktisadi, toplumsal ve kültürel hayatta olumsuzluğuna inandığımız dönüşümleri başlatan ajanlar olarak görmekten kurtulur; yazdıklarını, olan biteni farklı yöntemler ve yorumlarla belli bir perspektife oturtarak, yeni kavramlar ve kuramlarla anlama girişimleri olarak görürsek; belki o zaman, hem düşünür ve yazarlarla hem de birbirimizle, karşısındaki insanı/metni anlamaya yönelik bir açıklıkla mümkün olan, diyaloğa ve etkileşime girebiliriz. Ve belki o zaman "Gençler artık çok Nietzsche, Foucault,...okuyor" gibi yakınmalar da son bulur. En azından Sosyal Bilimler Kongrelerinde...

Her iki nokta da, okumayla kurduğumuz ilişkide düğümleniyor gibi. Aslında Bilge Karasu'nun şu söylediklerinde ifadesini buluyor söylemeye çalıştığım iki nokta:

> Ne kadar çok okursak, ne kadar çok konuşursak, ne kadar çok iletişirsek o kadar iyi olacakmış gibi geliyor insanlara. Ama iletişim başlı başına bir amaç değil, iletişim olsa olsa, ötekinde kendini, kendinde ötekini görebilmek. Ötekinin aracılığıyla, ötekinin yardımıyla bir anlamda kendi kendini anlamak...Bu da okunanın, dinlenenin yalnız kaydedilmesi değil, birçok başka dizgeyle *karşılaştırılmasını* da gerektirecektir...ha ben bunu işitmiştim oluyor, ben bunu okumuştum, ha evet bir yerlerde böyle bir şeyden söz edildiğini biliyorum. Evet, haberdarım, ama söz edildiğinden haberdar olmak, söz edildiğini bilmek bir şey demektir ama söz edilmiş de ne olmuş? *O sözün edilmesi sana ne getiriyor, sana neler gösteriyor, sana neler gördürüyor?*...Şunları okudum demek mi amaç? Olmasa gerek. Bütün bunlar bize bir şey düşündürecek, bir şeyler gösterecek, bir şeyler anlatacak, kendi kendimizi belki daha iyi anlayacağız...kendimizi, dünyamızı, dünyayı, insanları...Okuduklarınla gerçekten başka şeyler arasında herhangi bir bağ kurabiliyor musun? İster başka okuduklarınla, ister kendi yaşadıklarınla, kendi düşündüklerinle...başka bir bağ kurabiliyor musun? Adam böyle diyor ya da adam böyle dediğine göre biz de böyle düşünmeliyiz denecekse, aman eksik olsun.

Amerikan Antropoloji Birliği'nin yıllık toplantısı

*Esra Özyürek**

Türkiyeli akademisyenler her yıl olduğu gibi bu yıl da, Amerika'daki Ortadoğu Çalışmaları Birliği'nin (MESA) toplantısına katılırken, aynı tarihlerde düzenlenen Amerikarı Antropoloji Birliği'nin (AAA) toplantısına pek rağbet göstermedi. Ben bu yazıda 17-21 Kasım tarihleri arasında Chicago'da yapılan Antropoloji Birliği'nin 98'inci yıllık toplantısını anlatarak, yabancı dili İngilizce olan Türkiye'li akademisyenleri Amerika'da Antropoloji, Sosyoloji, Tarih Birlikleri tarafından düzenlenen yıllık disipliner toplantılara daha sık katılmaları için davet edeceğim.

* * *

Antropoloji Birliği her zaman olduğu gibi bu yıl da büyük bir toplantı düzenledi. 4.5 gün süren bu toplantıda 659 panelde 2800 sunuş yapıldı, ve tahmin ediyorum ki 5,000'in üzerinde kişi konuşmacı ya da izleyici olarak katıldı. Toplantının bu kadar kalabalık olmasının en büyük nedeni, Amerika'da antropolojinin kendini insani dört alanda -sosyal antropoloji, arkeoloji, biyolojik antropoloji ve dil antropolojisi- birden çalışan bir bilim olarak tanımlaması. Antropolojideki bu dört alan yaklaşımı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimlerde ortaya çıkan pozitivizm akımının sonucu gelişmiş. İnsanın geçmişi ve bugünüyle ilgili her şeyi ölçebileceği iddiasındaki antropologlar Soğuk Savaş döneminde Amerikan hükümeti ve pek çok özel kaynak tarafından bilimsel araştırmalara aktarılan kaynakların hem sosyal hem de bilimsel içerikli olanlarından pay alarak bölümlerine büyük paralar akıtmışlar. Ancak son yirmi yıldır bu dört alan yaklaşımını bir arada yürüten hiçbir antropolog olmamasına ve Soğuk

(*) Michigan Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

Savaş sonrası bilimsel araştırmalara verilen kaynakların büyük ölçüde azalmasına rağmen, köşe başlarını tutmuş bir takım eski kuşak antropologların ısrarıyla yıllık toplantılara dört alandan araştırmacılar katılıyor. Son yıllarda uygulamalı antropolojinin gittikçe önem kazanması üzerine, kimileri artık antropolojinin dört değil beş alanlı olduğunu iddia ediyorlar.

Toplantılarda en yoğunlukla yapılan iş antropolojinin tüm alanlardaki araştırmaları anlatan sunuşlar yapmak olsa da, bu binlerce antropoloğun bir araya gelmesinin en önemli nedeni değil. Toplantı, kariyerlerinin her aşamasındaki antropologlara kendilerini geliştirmeleri için pratik hizmetler de sunuyor. Bu hizmetlerden en çok yararlanan şüphesiz tezlerini bitirmek üzere olan doktora öğrencileri. Bu öğrenciler toplantılarda hem "İşe Yerleştirme" merkezine uğrayarak öğretim görevlisi arayan okullardan haberdar oluyorlar hem de daha önceden başvurdukları akademik işler için öngörüşme yapma imkanı buluyorlar. Ancak, Amerikan üniversitelerinde artık kronikleşen darboğaz nedeniyle her yıl antropoloji doktorası alan yüzlerce yeni mezuna iş bulmak gitgide zorlaşıyor. Adı sanı duyulmamış küçük kasabalardaki üniversitelerin temsilcilerinin toplantının yapıldığı otelin bir köşesine koydukları masaların etrafında, ceketlerinin içinde heyecandan titreyerek, on beş dakika sürecek mülakatları için sıra bekleyen doktora adayları acıklı bir görüntü yaratıyorlar. Daha da kötüsü, bu işlerin çoğu ancak bir dönem ya da bir sene süreyle çok sayıda öğrencisi olan 5 ya da 6 dersi karın tokluğuna vermeyi gerektiriyor. Az sayıdaki iyi iş için talep o kadar fazla ki, söylenene göre beş yıl sonra doçent olma şansı tanıyan bir işe kabul edilebilmek için prestijli antropoloji dergilerinde makale hatta bir kitap yayımlamış ve çok sayıda ders vermiş olmak gerekiyor.

Yükselen standartların farkında olan Antropoloji Birliği, toplantılarda doktora öğrencileri için "İlk Makaleyi Yayımlamak", "Tezi Kitaba Dönüştürmek" gibi konularda atölye çalışmaları düzenliyor. Ayrıca öğrencileri akademi dışındaki iş imkanlarından haber ediyor ve akademide hayal kırıklığına uğramış ama başka ne yapacağını bilmeyenler için de kendilerine yeni kariyerler tasarlamaları için toplantılar düzenliyor. Akademik kariyere başlamış ancak buranın kendileri için yapılmamış kurallarıyla baş etmek zorunda kalan kadın, eşcinsel ve azınlık grubu mensubu akademisyenler için de zorlu kurallar içinde var olabilmek ve onları dönüştürmek için strateji geliştirme çalışmaları düzenleniyor.

Toplantının en rağbet gören hizmeti kitap sergisi. Antropoloji kitapları basan yayınevleri yeni çıkmış kitaplar ve hatta henüz basılmamış kitapların bilgisayar çıktılarıyla sergiye katılıyorlar. Üzerinde "yeni" yazısı olan yüzlerce kitabı karıştırmak, ve onları %20 ile %50 arası değişen indirimlerle almak toplantının en keyifli taraflarından biri. Ayrıca adı "Tanınmanın İmgeleri: Bir Endonezya Topluluğunda Göstergenin Güçleri ve Zararları" olan yeni bir kitaba ulaşmak için dünyada dirsek dirseğe itişeceği insanlar olduğunu bilmek, insanın bir antropolog olarak zaman zaman hissettiği yalnızlık duygusunu bir anda alıp götürüyor!

* * *

Antropoloji Birliği'nin bu yıl panellerde konuşulması için önerdiği tema "Bin Yıla Yaklaşırken Zaman"dı. Bu nedenle zaman-mekân ve zaman-kimlik ilişkisini, anlatıda zamanın kulanımını ve kültürel bellek konusunu inceleyen çok sayıda panel vardı. Antropolojinin zaman ve geçmiş konusunda son on yıldır verimli bir tartışma ortamı yarattığı konuların başında tarih geliyor. Bazı büyük üniversitelerde oluşturulan antropoloji-tarih disiplinlerarası programlarında çalışan bazı antropologlar şu andaki kültürü anlamak için bugüne tarihsel bir şekilde bakarken, diğerleri tarih disiplinine ve farklı kültürlerin tarih anlayışlarına antropolojik bir şekilde yaklaşıyor.

Antropologlar artık uzunca bir süredir, yerel kültürleri homojen ve dış dünyayla bağımsız birimler olarak çalışmak yerine, post-kolonyalizm, küreselleşme, kapitalizme geçiş, ulus-devlet ilişkileri gibi daha büyük oluşumlar ve bu oluşumların yerelde aldığı şekiller üzerinde çalışıyorlar. Zira bu toplantıda üzerinde çok konuşulan konulardan biri globalleşme idi. Uzmanlık alanları dünyaya yerelden ve yakından bakmak olan antropologların çoğu, dünyayı homojen varsaydığı için bu teoriye karşı çıktılar, ve globalleştiği söylenen dünyada hiç de her yerin aynı ya da eşit olmadığını gösterdiler.

Bugün antropolojide coğrafik alandan çok teorik yaklaşıma önem verilse de, paneller birbirlerini tanıyan insanlar tarafından oluşturulduğu ve hâlâ alan çalışmalarının tarihi mirası nedeniyle belli alanlarda belli konular ağırlıkla çalışıldığı için, pek çok panel dünyanın belli bölgesi üzerine yoğunlaşmıştı. Son yıllarda hızla gelişen Doğu Avrupa çalışmalarının ürünü olan paneller post-sosyalist dönemde devlet, kimlik, değişen üretim ve tüketim ilişkileri gibi konular üzerinde yoğunlaşıyordu. Antropolojiye ayrılan araştırma kayaklarının giderek azalması, ve antropolojinin kendi içinde yapılan Oryantalizm eleştirileri sonucu güçlenen Kuzey Amerika çalışmalarını içeren paneller, Amerikan kültüründeki ırk, cinsiyet, ve sınıf ilişkilerini inceliyordu. Latin Amerika çalışmalarında göç, saldırganlık, devlet terörü konuları yoğunluk kazanırken, Güneydoğu ve Güney Asya'da post-kolonyal dönem sonrası kimlik ağırlıklı bir konuydu. Ortadoğu üzerine olan panellerde ise kamusal alan - özel alan kavramı ve metinsellik konuları üzerine konuşuldu. Ortadoğu hâlâ antropolojinin en geleneksel alanlarından biri de olsa, yeni kuşaktan yaratıcı çalışmalarla geleneksel kategorileri ve yöntemleri eleştiren antropologlar olduğunu görmek ümit vericiydi.

Bu yılki toplantıda belki de ilk defa Türkler üzerine bir panel vardı. Leyla Neyzi, Levent Soysal, Henry Wright, Buket Türkmen ve Nedim Karakayalı İstanbul, Berlin ve Oslo'da Türkiyeli ve genç olmak üzerine konuştular. Leyla Neyzi'nin dediği gibi, Türkiye Cumhuriyeti "gençlik" kavramı üzerine kurulmuş olduğu halde, bu kavramı inceleyen çalışma yok denecek kadar az. Gene Türkiye'yi ilgilendiren diğer iki sunuştan birini Yael Navaro-Yaşin yaptı. "Hayalet

Devlet ve Kuzey Kıbrıs'ta Ölüm Sonrası Hayat" adlı bu sunuşta Navaro-Yaşin, 1974'ten beri uluslararası sistem dışında bir alan olan Kuzey Kıbrıs'taki belirsizlik ve geçicilik ruh halinin etnografisini sundu. Samuel Kaplan da başka bir toplantıda Fransız kolonyal arşivlerinde Türk ve Ermenilerin kendilerini Batı'ya karşı nasıl anlattıklarına ilişkin bir konuşma verdi.

* * *

Ben toplantılara üç gün boyunca katıldım. Sabahın sekizinden akşamın altısına kadar o panelden öbürüne koşturdum, kredi kartıma güvenip bir sürü kitap aldım, iş görüşmelerine katılan arkadaşlarımdan iş görüşmesi nasıl olurmuş, ne sorular sorulurmuş onu öğrendim, uzun süredir görüşmediğim arkadaşlarımı gördüm, kim nerede iş bulmuş, kim okulu bırakmış, kim ne üzerine çalışıyormuş tanıdığım tüm antropologlar hakkında dedikodu bilgilerimi tazeledim ve hem oldukça yorgun hem de tezimi bir an önce bitirip diplomalı bir antropolog olma hevesiyle evime döndüm. Hızla büyüyen Türkiye'li antropologlar kolonimizin Amerikan Antropoloji Birliği toplantılarından hem alacağı hem de vereceği çok şey var.

Memalik-i mahruse

MEHMET MERT SUNAR

SELİM DERİNGİL

THE WELL-PROTECTED DOMAINS: IDEOLOGY AND THE LEGITIMATION OF POWER IN THE OTTOMAN EMPIRE 1876-1909

I. B. TAURIS, LONDRA VE NEW YORK, 1998, 260 SAYFA

II. Abdülhamid devri, Osmanlı tarihinin her ne kadar üzerinde çokça yazılıp çizilen bir dönemi olarak gözükse de, aslında en çok göze çarpan özelliği bu dönem hakkında yapılan akademik çalışmaların eksikliği olsa gerek. Abdülhamid döneminin şanssızlığı günümüz Türkiyesi'ndeki Kemalist-İslâmcı çekişmesinin tarih yazıcılığı alanında berraklaştığı bir saha olmasında yatmakta belki de. Bu çekişmenin doğal sonucu olan aşırı taraf tutmalar, tarihin yoğun bir biçimde ideoloji ve propaganda ile yüklenmesi gibi etkenlerin ortalığı toza dumana katması arasında, Abdülhamid dönemi hakkında en azından nesnel olma kaygısı taşıyan çalışmaların azlığı, bu dönemi daha iyi anlamamızı zorlaştırmakta. Akademik yazındaki bu fakirlik göz önüne alındığında Selim Deringil'in *The Well-Protected Domains*'i (Memalik-i Mahruse) bu alanda atılmış önemli bir adım olarak karşımıza çıkıyor.

Kitap II. Abdülhamid bürokrasisinin 19. yüzyılın ikinci yarısında emperyalizmin içine girdiği yeni safhada değişen dünyayı nasıl algıladığı ve buna ne gibi refleksler verdiği sorusuna cevap arıyor. Bir tarafta büyük devletlerin Osmanlı ülkesi üzerinde dolaylı ya da doğrudan nüfuz kurma çabaları, ve bir tarafta da imparatorluğun neredeyse bütün bölgelerine sirayet etmiş milliyetçilik akımları sonucu Osmanlı devletinin içine girdiği 'meşruiyet krizi' çalışmanın temel sorunsalı olarak karşımıza çıkıyor. Deringil bu ana eksen etrafında Osmanlı bürokratlarının temsil ettikleri devlete giderek daha da düşmanlaştığını hissettikleri bir dünyada, Osmanlı devletinin varoluşunu hem uluslarası arenada hem de ülke içinde meşrulaştırma çabalarını inceliyor.

Kitabın ilk bölümü Abdülhamid yönetiminin Osmanlı toplumunda aslında uzun bir süredir yaygın bir kabul gören- en azından Müslüman teba arasında- sembollerin ve seremonilerin modern kullanımlara adapte edilmesini inceliyor. Deringil 19. Yüzyılda ortaya çıkan yeni ideolojik akımlar karşısında bilhassa Osmanlı, Habsburg, Rusya imparatorlukları gibi 'ancien régime'lerin içine girdikleri meşruiyet bunalımları karşısındaki çabalamaları arasındaki benzerliklere dikkatimizi çektikten sonra Osmanlı örneği üzerinde yoğunlaşarak Abdülhamid rejiminin Osmanlı toplumu üzerinde genel geçer kabul görmüş semboller yoluyla hegomonisini meşrulaştırma metodları üzerinde duruyor. Artık nüfusunun büyük bir çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir imparatorluktan beklenileceği üzere Abdülhamid yönetiminin bu çabasında İslâm ve İslâmî semboller ilk sırayı alıyor. Hilafet, Hacc, Mekke ve Medine'nin Osmanlıların elinde bulunması gibi faktörler bir yandan imparatorluğun kendi Müslüman tebaaları üzerinde etki kurmasına yardım ederken, bir yandan da büyük devletlerin yönetimi altındaki Müslümanlar üstünde ruhani bir otorite kurmak için bir koz olarak ortaya çıkıyor. Aslında Deringil'in de vurguladığı gibi, kendi ülkesindeki misyonerlik faaliyetleriyle uzun bir süredir başı dertte olan Osmanlı bürokrasisi bir topluluk üzerinde dinî bir otorite kurmanın beraberinde politik bir etki kurmayı getireceğini çok iyi biliyor.

Bu açıdan bakıldığında kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerinde anlatılan 'Şeriatın Osmanlılaştırılması' ve Yezidiler, Zeydiler vb. marjinal grupların ortodoks İslâma döndürülme çabaları daha da bir anlam kazanıyor. Yazara göre Abdülhamid yönetimi imparatorluk içinde İslâma bir çeşit 'resmî milliyetçilik' özelliği kazandırmaya çalışırken, Müslüman dünyası arasında da İslâm'ı Osmanlı hilafetinin tekeli altına alma çabalarını yoğunlaştırıyor. Yazara göre Mecelle'nin hazırlanma çabaları, yabancı ülke pasaportu taşıyan Müslümanların Hicaz'da toprak satın almalarının yasaklanması, kutsal yerlere hediye gönderen diğer Müslüman ülkelerin yöneticilerinin hediyelerinin kabul edilmeyip, kutsal yerlere bağışta bulunmanın ve hediye göndermenin sadece halifeye mahsus bir ayrıcalık olduğunun vurgulanması bu çabalara örnek teşkil etmekte.

Diğer bir yandan Yezidiler, Zeydiler gibi yüzyıllar boyu Osmanlı merkezî yönetiminin siyasi otoriteyi tehdit etmedikleri sürece pek de aldırış etmediği marjinal grupların Sünni İslâma ihtidasına, Abdülhamid rejiminin bir anda büyük bir önem atfetmesinde bu grupların askerî ve ekonomik açıdan potansiyel kaynak olarak görülmesinin yanında, bunların Hıristiyan misyonerlerin etkisi altına girmeleri korkusu da büyük rol oynuyor.

"Eğitim: Bütün sorunların çaresi mi?" başlıklı 4. Bölüm Abdülhamid yönetiminin eğitimi bürokrasiye personel yetiştirmenin yanı sıra padişaha ve devlete bağlı ve itaatkâr bir vatandaş kütlesi oluşturmak için kullanma çabasını çerçeveliyor. Devlet zararlı olarak gördüğü fikirlerin öğrenciler arasında yayılmasını engellemeye çalışmanın yanı sıra, İslâmın esaslarının her yaştaki öğrencilere öğretilmesine büyük bir önem atfediyor. Bu arada İslâma verilen bu önemin Abdülhamid rejiminin muhafazakâr niteliğinden çok Deringil'in 2. Bölümde dikkatimizi çektiği İslâmın bir nevi 'resmî millliyetçilik' karakterini kazanmasıyla yakından ilgisi var. Deringil Abdülhamid dönemi eğitim sisteminin aynı Rusya, Avusturya ve coğrafi olarak daha da uzak bir örnek olan Çin'de olduğu gibi hızla değişen bir dünyada devletin varlığının ve mevcud sosyal düzenin meşrulaştırılmasını amaçladığını vurguluyor. Belki de II. Abdülhamid döneminde eğitimin sosyal mühendislik amacıyla kullanımının en bariz örneği Aşiret Mektebi'yle karşımıza çıkıyor. Aşiret Mektebi Osmanlı İmparatorluğunu oluşturan farklı etnik unsurlar arasında imparatorluğa ve hanedana karşı bir aidiyet duygusu oluşturulması projesinde önemli bir rol oynuyor.

5. Bölüm Osmanlı yöneticilerinin önemli bir tehlike olarak gördükleri ancak elçiliklerin müdahaleleri sonucu herhangi bir engellemede bulunamadığı misyonerlik faaliyetleri karşısında tutunduğu tavrı inceliyor. İngiliz, Amerikan ve Fransızların Osmanlı topraklarındaki misyonerlik faaliyetlerinin kısa bir özetini veren Deringil, aslında Osmanlı yöneticilerinin misyoner okulları karşısındaki tavrının hayranlıkla karışık bir nefret duygusu olduğunu vurguluyor. Burada misyonerlerin imparatorluğun özellikle Hıristiyan tebası üzerindeki otoritesini ve meşruiyetini zedeleyen faaliyetlerine tepki gösteren Osmanlı bürokratlarının bu faaliyetlerle mücadelenin misyonerlerin kendi metodlarıyla olabileceği düşüncesinde olduğu görülüyor. İmparatorluğun her köşesinde misyoner okullarından daha kaliteli okullar açmak, daha da enteresanı İslâmı yaymak için misyonerlik cemiyetlerine benzer cemiyetler kurmak Osmanlı yönetici sınıfının önerdiği çareler arasında sayılıyor.

Kitabın 6. Bölümü ilk olarak, Osmanlı yönetici sınıfının yurtdışında, özellikle Avrupa basınında ve kamuoyundaki olumsuz Osmanlı ve Doğu imajının tersine çevril-

mesi için gösterdiği uğraşı ele alıyor. Yazar bu amaca ulaşmak için popüler basının kamuoyu üzerindeki etkisini çok iyi kavramış olan Osmanlı diplomatlarının ve yönetici elitinin Avrupa'daki gazetelerin yayınlarını yakından takip ettiklerini ve Abdülhamid yönetiminin yurtdışındaki olumsuz imajını ortadan kaldırabilmek için diplomatik girişimlerden rüşvete kadar çeşitli yollara başvurduklarını belirtiyor. Deringil öte yandan Osmanlı diplomasisinin diğer bir amacının da Osmanlı İmparatoluğu'nun Avrupa devletler sisteminin önemli bir üyesi olduğunu ispata uğraşmak olduğunun altını çiziyor. Amerika Birleşik Devletleri'nde orman yangınlarından zarar görenlere Osmanlı devleti tarafından para yardımı yapılması, yurtdışındaki davetlerde Osmanlı temsilcilerinin protokoldeki yerlerinin belirlenmesinde sergilenen titizlik aslında hep Abdülhamid rejiminin Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın büyük güçlerinden biri olduğu iddiasının bir sonucu.

Kitabın son bölümüne "Osmanlının Fırçasından Kendi Portresi" adını veren Deringil, Abdülhamid'in yurtdışındaki kütüphanelere gönderdiği fotoğraf albümlerinden ve uluslararası sergilere Osmanlı devletini temsil için gönderilen objelerden yola çıkarak Avrupa'nın kendisi için çizdiği oryantalist portreyi beğenmeyen Osmanlı elitinin yurtdışında çizmeyi çalıştığı Osmanlı imajını inceliyor. Aslında kendilerine çizilen oryantalist ve egzotik portreden hoşlanmayan Osmanlıların kendilerini modern dünyanın bir üyesi olarak takdim ederken Avrupa'nın Batı dışındaki medeniyetlere baktığı mercekten kendi tebalarına bakabilmesi çarpıcı bir paradoks oluşturuyor. Bu bağlamda Avrupalı emperyalistlerin uluslararası sergilerde kolonilerden getirdikleri yerlileri yapay yerli köylerinde 'insanat bahçesi' şeklinde sergilemesi gibi Chicago sergisinde Osmanlıların askerî eğitimden geçirilmiş 'medeni' Bedevi atlılarını sergilemesi de aslında Osmanlıların Batı'nın değer yargılarını belli bir süzgeçten geçirerek ve yeniden biçimleyerek adapte ettiğini gösteriyor.

Kitabın diğer bir özelliği birincil kaynaklar açısından temelde Yıldız Sarayı Arşivine dayanması. Arşivlerdeki resmî belgelerin en göze çarpan niteliği bu belgelerin kaçınılmaz olarak devletin bakış açısını ve yönetici sınıfının zihniyetini yansıtması olarak ortaya çıkıyor. Ancak bu özellik, temel sorunsalı II. Abdülhamid dönemi Osmanlı bürokrasinin zihniyetini yansıtmak olan Deringil'in çalışmasında bir avantaj olarak ortaya çıkıyor.

Deringil'in kitabı II. Abdülhamid dönemine etraftaki genel geçer tartışmalardan uzak durarak soğukkanlı bir yorum getirmesinin yanında Osmanlı tarihinin dünya tarihi içinde karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesi gerektiği, mesajını veriyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun 'uzun 19. yüzyıl' boyunca hızla değişen dünya karşısında gösterdiği reflekslerin diğer 'ancien régime'lerin gösterdiği tepkilerle karşılaştırmalı incelenmesinin Osmanlı tecrübesinin dünya tarihi içinde anlaşılmasına büyük katkılarda bulunacağı şüphesiz. Ancak böyle bir hedefin bu monografinin sınırlarını doğal olarak aşmasından dolayı, Deringil'in bu benzerliklere sadece kısaca değinmekten öteye geçemediğini de belirtelim.

Kitap hakkında son bir not olarak Deringil'in epigraflarda giriştiği tarihî kurgu denemelerinin yazarın tarihî roman yazma hevesinden çok, tarih yazımının da bir kurgu olduğunu okuyucuya hatırlatması olarak görülmesi gerektiği söylenebilir.

*

Ahmed Resmi Efendi

FATİH BAYRAM

VIRGINIA H. AKSAN

AN OTTOMAN STATESMAN IN WAR AND PEACE: AHMED RESMİ EFENDİ (1700-1783)

E. J. BRILL, LEIDEN, NEW YORK, KÖLN, 1995, xviii+253 S.

Aksan'ın bu çalışması, Cornell H. Fleischer'ın Mustafa Âli üzerine yaptığı çalışmayı (*Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli, 1541-1600.* Princeton, 1986) andırıyor. İncelenen şahısların her ikisinin de bürokrat ve düşünür oluşu şüphesiz bir tesadüf değil. Aksan da, Fleischer gibi tipik bir Osmanlı devlet adamının dünyasını sunma uğraşı içinde. Ancak, burada önemli bir noktayı göz ardı etmemek gerekir. Âli'nin reform düşüncesi, henüz Avrupa ile hesaplaşmak durumunda değildi. Oysa ki, Ahmed Resmi Efendi, Viyana ve Berlin'i görmüş, Küçük Kaynarca'ya imza atmış bir Osmanlıdır.

Aksan, kitabının giriş bölümünde yaptığı çalışmanın ne denli zor olduğu üzerinde duruyor. Bireyciliğin değil, cemaat fikrinin hakim olduğu bir toplumda, bir bireyi anlama çabasının güç bir iş olduğunu belirtiyor. Aksan'a göre, bu zorluğun üstesinden gelmek için, mevcut bulunan muhtelif belgeleri ve eserleri incelerken yeni bir yaklaşım tarzı geliştirmek gerekmektedir. Ahmed Resmi'nin *Sefinet ül-Rüesâ*'sı ve Muradi'nin *Silk al-Durar fi A´yân al-Qarn al-Thânî Ashar*'ı gibi biyografik eserlerinin kendisi için oldukça faydalı olduğunu belirtiyor. Burada *Sefinet ül-Rüesâ*'nın önemine değinmeden geçemeyeceğim. Ahmed Resmi Efendi'nin 1749 yılında kaleme aldığı bu eser, 1744 yılına kadar olan *reisülküttab*ların biyografisi niteliğindedir. Resmi Efendi, Osmanlı bürokrasisinde reisülküttabın artan öneminin farkındadır. Avrupa ile giderek gelişen diplomatik ilişkiler, reisülküttabın nüfuzunu arttırıyordu. Belki de, Mustafa Âli 18. yüzyılda yaşasaydı nişancı değil, reisülküttab olmak isteyecekti.

Yazar, Ahmed Vasıf ve Sadullah Enveri gibi Osmanlı vakanüvislerin tarihlerinin, yaptığı çalışması için faydalı olduğunu belirtiyor. Öte yandan kroniklerdeki bilgilerin tahlili açısından Osmanlı Arşivindeki, bilhassa Cevdet Hariciye ve Cevdet Askeriye kataloglarında yer alan belgelerden faydalandığını ifade ediyor. Yazarın kaynakları tahlili ve takdim tarzı sıkıcı olmak şöyle dursun, okuyucuya keyif veriyor.

Kitabın ilk bölümünde yazar, Ahmed Resmi Efendi'nin gençlik yıllarını ele alır. Bu bölüm, bir biyografiden öte, Osmanlı'nın 18. yüzyılda geçirdiği transformasyonun bir tasviri niteliği taşımaktadır. Yazar, reisülküttabın öneminin 18. yüzyılda nasıl arttığını örneklerle anlatmaya çalışıyor. Karlofça Antlaşması'nın bunun habercisi olduğunu belirtiyor. Çünkü, daha önce barış görüşmelerinde heyet başkanı *askeriye*'ye mensup birisi iken, Karlofça'da barış heyetine *kalemiye* sınıfına mensup *Reis* Rami Mehmed Efendi başkanlık etmişti. Rami Efendi'nin sadrazam olarak Rami Paşa oluşu da, reisülküttabın artan önemine örnek olarak gösterilebilir.

Kitabın birinci bölümünde ayrıca *intisab* (patronage) ilişkilerinin 18. yüzyıl Osmanlı bürokrasisinde öneminin vurgulandığını görüyoruz.. Yazar, bu vakıaya Ahmed Resmi Efendi'nin bürokrasi hayatını örnek olarak gösteriyor. Resmi Efendi'nin bürokraside ilk intisab ettiği kişi, 1736-41 ve 1744-1747 yıllarında reisülküttab olan Tavukçubaşı Mustafa Efendi idi. 1737 yılında

Mustafa Efendi'nin himayesine giren Ahmed Resmi Efendi, 1747 yılında onun damadı olarak Divan kâtibleri arasına giriyordu. Resmi Efendi, bu aileye damat olmakla seçkin bir zümrenin arasına katılma imtiyazını elde ediyordu. Nitekim, Mustafa Efendi'nin oğlu Abdürrezzak Bahir Efendi 1770'li yıllarda iki defa reisülküttablık; torunu Ataullah Mehmed 1786-87 yıllarında reisülküttablık; diğer oğlu Aşir Efendi ise 1798-1800 yıllarında Şeyhülislamlık görevlerinde bulunmuşlardı. Mustafa Efendi'nin 1749 yılında ölümü üzerine, Resmi Efendi'nin yine bir reisülküttab olan Abdi Efendi'nin himayesine girdiğini görüyoruz.

Kitabın ikinci bölümünün, Ahmed Resmi Efendi'nin Viyana ve Berlin elçilikleriyle ilgili olduğunu görüyoruz. III. Osman'ın Ekim 1957'de ölümü üzerine tahta III. Mustafa geçmişti. Yeni Sultan'ın cülusunu Habsburg İmparatorluğu'na bildirmek görevi, Ahmed Resmi Efendi'ye verilir. Ahmed Resmi Efendi'nin Viyana'ya vardığı günler, baharın ilk günleriydi. Bu günlerde, Habsburg İmparatorluğu ile Prusya arasında 7 Yıl Savaşları devam etmekteydi.

Viyana Sefâretnâmesi'nde o zamanki durumu bize aktaran Ahmed Resmi Efendi, Büyük Frederick'in tek düşüncesinin topraklarını genişletmek olduğunu belirtiyor. Anlattığına göre, Frederick gecesini gündüzüne katarak ordusunun eğitimi ve idaresi ile meşgul olmaktadır. Resmi Efendi'ye göre, Frederick sebat ve kahramanlık sembolüydü. Buna karşın, Avusturyalılar'ın ise tek amaçlarının saldırıyı püskürtmek olduğunu, savaşı düşünmediklerini belirtiyor.

Ahmed Resmi'nin anlattığına göre, o günlerde Viyana'yı Brandenburg'un (Büyük Frederick) istilası korkusu sarmıştı. Bunu önlemek için yapılan hazırlıkların yanı sıra, şehrin sakinleri çareyi her gün ısrarla dua etmekte buluyorlar; putları Lat ve Menat'tan yardım umuyorlardı. Aksan, bu putların İslam öncesi Arap toplumunun putları olduğuna dikkat çekiyor. Yazara göre, bu tutum kâfirlerin Tanrılarına karşı tipik Osmanlı tutumunu simgelemektedir.

Ahmed Resmi Efendi, Viyana Sefaretnamesi'nde Habsburg devletinin siyasi ve idari durumunu açıklamanın yanı sıra, Viyana'nın sosyal hayatı ile ilgili ilginç bilgiler veriyor. Viyana'nın zengin ve seçkin tabakası öğle öncesine kadar uyurlar; öğle vakti yemek yerler; ikindi vaktine kadar konuşarak yemek masasından kalkmazlar; daha sonra Güneş batıncaya kadar gezerler; komedi ve operaları seyretmek için hisardaki çeşitli tiyatrolara giderlerdi.

1763 Haziran ayında III. Mustafa, Ahmed Resmi Efendi'yi Berlin elçiliğiyle görevlendirir. Onun Berlin'e elçi olarak gönderilişi, Büyük Frederick'in Osmanlı ile ittifak kurma teşebbüslerinin bir sonucu idi. Aksan'ın anlattığına göre, Ahmed Resmi Efendi, Büyük Frederick'ten oldukça etkilenmişti. Ahmed Resmi Efendi, Prusya Sefâretnâmesi'nde Büyük Frederick'in tüm bilgi dallarında, bilhassa tarih alanında kendini iyi yetiştirdiğini söylüyor. Frederick, gece gündüz İskender ve Timur gibi meşhur liderlerin eserlerini inceleyip onların savaş meydanında takip ettikleri plan ve stratejileri hıfzediyordu. O, aile ve çocuk gibi kaygılardan ve itikadi tahdidlerden azad olmuştu. Resmi Efendi'nin Frederick'i örnek bir lider olarak göstermesi boşuna değildi. Frederick'in iyi bir kumandan oluşu, çalışkanlığı, zevk ü sefadan uzak oluşu, zımnen de olsa Osmanlı Padişahlarına bir mesaj niteliği taşımaktadır.

Yazarın anlattığına göre, Ahmed Resmi Efendi, Prusya Sefâretnâmesi'nde Berlin halkından da bahsetmektedir. Berlin halkı Luther'in takipçisi idi ve dinî çatışmalardan uzaktı. Kiliselerinde put yoktu. Monoteizm inançlarıyla mağrur idiler. Katolikler'e karşı son derece düşman olmalarına karşın İsla-

miyet'e karşı ılımlıydılar. *Müsliman oluruz dimekten âr olmazlar* idi (s. 83).

Virginia H. Aksan, kitabının üçüncü bölümünü 1768-1774 Osmanlıus Savaşı'na ayırıyor. Kitabın yaklaşık üçte birine tekabül eden bu bölüm, daha kısa tutulabilirdi. Kitabın geneline hakim olan akıcılığı bu bölümde görmek biraz zor. Bu bölümün giriş kısmında yazar, 18. yüzyıl Osmanlı askerî tarihi konusunda literatürün yetersizliğinden bahsetmektedir. Kendisinin bu konuyu incelerken bilhassa çağdaş kaynaklar olan Enveri ve Vasıf tarihleriyle Ahmed Resmü'nin *Hülâsat ül-İtibâr*'ından faydalandığını belirtiyor. *Hülâsat*, 1768-74 Osmanlı-Rus Savaşı'nın eleştirel bir tarihidir. Ahmed Resmi Efendi, bu eserinde Osmanlı politikasını eleştirmekten çekinmemektedir. Virginia H. Aksan, Ahmed Resmi'nin bu yönünü özellikle vurgulamaktadır. Sadullah Enveri ve Ahmed Vasıf, Osmanlı Ordusu'nun 1774 Ağustosunda İstanbul'a dönüşünü anlatarak eserlerini bitirirlerken, vakanüvisliğin ruhuna uygun olarak, kişisel yorum yapmaktan kaçınırlar.

Hulâsat'ın son sayfalarında Ahmed Resmi Efendi, Rusya'nın yükselişi konusu üzerinde duruyor. Aksan'ın anlattğına göre, Ahmed Resmi, bu durumun kasırga gibi fevkalade ve geçici bir durum olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, o Rusya'nın üstünlüğünün sebepleri üzerinde de durmaktadır. Resmi Efendi, Ruslar'ın 1737 ve 1739 yıllarında, ve bilhassa 1761 yılında önemli reformlar gerçekleştirdiğini ve birçok asker yetiştirdiğini belirtmektedir. Ayrıca, II. Katerina'nın Orlov ve Rumiantsev gibi önemli isimleri kendi tarafına çektiğini vurgulamaktadır. Burada, devlet adamlarının Katerina'ya olan bağlılık ve itaatlerinin özellikle vurgulandığını görmekteyiz.

Kitapta Kırım meselesi önemli bir yer tutuyor. Resmi Efendi'ye göre, Tatarlar Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki düşmanlığın baş müsebbibidirler. Onun ifadesine göre, hatırı sayılır tarihlerin gösterdiği gibi, Ruslar ne zaman anlaşma şartlarına aykırı davrandıysa, bunun müsebbibi Tatarlar olmuştur. 1475'ten bu yana Tatarlar, Osmanlı'nın Karadeniz ve Kırım'daki üstünlüğünün güvencesi ve Rus yayılmasına karşı bir siper iken; son zamanlarda bu özelliklerini kaybetmişler ve zayıflamışlardır. Geleneksel içecekleri *boza*yı terkedip çay, kahve ve afyona müptela olmuşlardır (s. 119).

Kitabın son bölümünde, Ahmed Resmi Efendi'nin savaş sonrası hayatı ele alınıyor. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun Küçük Kaynarca sonrası, başarısız sonuçlanan Kırım'ı geri alma çabalarına ve 1782 Ekim ayında Ruslar'ın Kırım'ı işgal etmesi karşısında takındığı tavra yer verilmekte. Bu bölümü ilginç kılan şey, yazarın Ahmed Resmi Efendi'yi Osmanlı'da yeni reformcu neslin habercisi olarak ele alışıdır. Yazar, Ahmed Resmi Efendi'yi İbrahim Müteferrika'dan Nizâm-ı Cedid'e uzanan yolda önemli bir sima olarak görüyor. Yazarın Osmanlı'da gerileme sorunsalına *neden*? (*why*?) sorusuyla yaklaşan ilk düşünür olarak İbrahim Müteferrika'yı takdim ettiğini görmekteyiz. Bu bölümde İbrahim Müteferrika'nın kendi matbaasında 1731 yılında bastırdığı *Usul ül-Hikem fî Nizâm il-Ümem* adlı eserindeki, reform düşüncesi üzerinde duruluyor. Müteferrika, Türk-İslam düşüncesinde *mir'ât-ı mülûk* geleneğinde bir kırılma noktası olarak takdim ediliyor. Müteferrika'ya göre, Batı'nın askerî teknolojisini uygulamak, ona karşı üstünlük kurmanın yegâne yoluydu. Yazar, Alımed Resmi Efendi'nin Osmanlı'da reform meselesine yaklaşımı açısından, bilhassa askerî reform konusunda, İbrahim Müteferrika'yı takip ettiğini vurguluyor. Öte yandan Aksan'ın, Resmi Efendi'yi III. Selim döneminde tebarüz eden yeni reformcu neslin öncüsü olarak değerlendirdiğini görüyoruz. Bu şekilde bir değerlendirme, yaza-

nın okuyucuyu ısrarla ikna etmeye çalıştığı "Ahmed Resmi Efendi'nin Özgünlüğü"ne (s. 184) gölge düşürüyor. Bu değerlendirmeden, bu reformcu neslin ilham kaynağının sanki İbrahim Müteferrika olduğu gibi bir sonuç çıkarmak mümkün. Yazar, özgünlük meselesini biraz daha açabilseydi, belki de Ahmed Resmi'nin hakkını teslim etmek mümkün olabilecekti.

Kitabın sonunda yazar, Resmi Efendi'nin Viyana ve Prusya elçiliği ve 1768-74 Osmanlı-Rus Savaşı ile ilgili üç harita koymayı ihmal etmemiş. Ayrıca, ekler kısmında kitapta geçen yer isimleri ve terimlerle ilgili küçük bir sözlük görmek mümkün. Bu bölüm, Osmanlı tarihiyle yeni tanışanlar için faydalı olabilir. Kitabın bibliyografya ve dizin kısımları etraflı bir şekilde hazırlanmış. Okuyucuya zengin bir bibliyografya sunan yazar, dört sayfalık bir bölümü Ahmed Resmi Efendi'nin eserlerine ayırıyor. Bu bölümde, Resmi Efendi'nin eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra, eserin yazma ve matbu nüshaları takdim ediliyor. Yazar, kullandığı arşiv belgeleri, yazmalar ve ansiklopedi maddelerini de ayrı başlıklar halinde sıralıyor. Başbakanlık Osmanlı Arşivinde yer alan belgeleri kullanmayı ihmal etmeyen yazarın bilhassa Cevdet Askerîye, Cevdet Dahiliye ve Cevdet Hariciye kataloglarından faydalandığını görüyoruz. Ayrıca incelenen yazma eserlerin önemli bir kısmının Avrupa ile ilgili olması dikkatimizi çekiyor.

Bibliyografya kısmında 13 sayfalık bölümün ikinci el kaynaklara tahsis edildiğini görüyoruz. Bu bölümde Türkçe ve Osmanlıca kaynakların yanı sıra, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Rusça kaynaklara da yer veriliyor. Yazarın kullandığı kaynakları incelediğimizde, çalışmanın ciddiyetini teslim etmeden geçemiyoruz. Sonuç olarak, Aksan'ın bu çalışması 18. yüzyıl Osmanlı diplomatik, entellektüel ve askerî tarihi için önemi yadsınamaz bir kaynak olarak tedkike değer.

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış, ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte iki sayfayı geçmeyen İngilizce bir özet iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların ya çıktıları ile birlikte, içerisinde MS-DOS Text formatında kaydedildikleri bir disket gönderilmeli; ya da toplumbilim@iletisim.com.tr adresine hem Word.doc olarak, hem de MS-DOS Text formatında gönderilmeleri gerekir.

Format: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve *"a.g.e."*, *"a.g.m."* gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra *"vd."* ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulanzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyadlarına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience,* Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures,* Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture,* 1(1), 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers,* 75(2), 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/lime" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey,* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim'e iletilecek yazılar bu formata uygun olarak A4 kâğıtlara her bir yanda marjlar bırakılarak, geniş aralıkla yazılmalı ve en az üç kopya olarak aşağıdaki adrese gönderilmelidir. Yazıların ascii veya text dosyasıyla diskete yüklenmesi çok yararlı olacaktır.

Toplum ve Bilim
Selânik Cad. 64/11
06640 Kızılay/Ankara

Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Toplum ve Bilim

75

Yeğenoğlu Emperyal özne ve feminist söylem **Irzık** Öznenin vefatı ve kadın **McLean** Gayatri Spivak'ın çalışmaları **Landry** Feminizm ve sömürgecilik **Bora** Kamusal-özel ikilemini aşmak **Erginsoy** Küreselleşme ve yerelleşen kadınlar **Suner** Yılmaz Güney'in *Yol*'u ve kadın imgesi **Durakbaşa** Comte'un feminist bir okuması **Günal** Irigaray ve feminizmde özselcilik

76

Özlem Doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımı üstüne **Ekşigil** Antropolojinin geleceği **Karaömerlioğlu** Köy Enstitüleri üstüne **Şenol** Cumhuriyet Ankara'sında eğlence mekânları **Aktar** İstanbul'da meslekler ve iktisadiyat 1868-1938 **Akkaya** 19. yüzyıl sonunda Çukurova'da emek **Şimşek** Kan davası ve düello **Özcan** İstanbul'da siyasal parti tercihleri **Belek ve Köksal** Sağlığın ekonomik belirleyicileri **Aygül** Neoliberalizm ve yönetişim **Çınar** Tezcan'a yanıt: Bir siyaset grameri olarak Kemalizm

77

Ekinci Türkiye ekonomisinde büyüme ve kriz dinamikleri **Şenses** Kriz, dış yardım ve neoliberal politikalar **Köse ve Yeldan** Dışa açılım sürecinin dinamikleri **Tonak** Yabancı sermaye ve çok taraflı yatırım anlaşması **Arslan** Kriz, sendikalar ve korporatizm **Boratav vd.** KİT'ler ve özelleştirme **Köse ve Öncü** "Anadolu kaplanları": Neyin eşiği? **Mendeş** Türkiye'de esnek otomasyon pratiğinin etkileri **Göker** Ulusal bilim ve teknoloji politikası üstüne **Aydın** Ekşigil'in yazısı vesilesiyle Türkiye'de antropoloji

78

Laçiner THKP-C: Bir mecranın başlangıcı **Erdoğan** Türk solunda popülizm: Ecevit ve Dev-Yol **Oktay** Türk solu ve kültür **Aydın** MDD ve Türk solunda özgücülük **Çulhaoğlu** Şevket Süreyya Aydemir **Ünsal** Hikmet Kıvılcımlı **Özman** Mehmet Ali Aybar **Gökmen** Esat Adil ve TSP **Karakışla** 1908 Grevleri **Dursun** İşçi sınıfının medyada temsili **Çetik** Mete Tunçay'ın çalışmaları üstüne **Ağduk-Gevrek** *Yurt ve Dünya* **Ekşigil** Aydın'a yanıt

79

Johnson Güzellik, tat ve tüketimcilik **Artun** Sanat tarihleri ve sanatın çağdaşlaşması **Baydar-Nalbantoğlu** Öteki mimarlıklar **Armaner** Sanatçı / Sanat yapıtı ilişkisi **Yasa-Yaman** 1950'lerde Türkiye'nin sanatsal ortamı **Ergur** Sanal gerçekliğin ideolojik bağlamı **Yetkin ve Serçe** İzmir Borsası ve Millî İktisat **Durakbaşa** Bir sempozyum: "Sınırda yaşamak..." **Günal** "Bilanço 1923-1998" Kongresi

80

Suner Doğu Asya haritaları **Dirlik** Tarihsel perspektiften Çin Kültür Devrimi **Abbas** Hong Kong: Göç ve gözden yitiş **Heryanto** Yeni Düzen Endonezyası'nda güç ilişkileri **ARENA / Yuvarlak Masa** Doğu Asya ve ekonomik kriz **Göle** "Batı-dışı modernlik" kavramı üzerine **Akgündüz** Osmanlı İmparatorluğu ve dış göçler, 1783-1922 **Özkırımlı** Milliyetçilik antolojilerinden seçmeler

81

Baker Ulusal edebiyat nedir? **Akyıldız ve Karacasu** Türk hümanizmi ve edebî kanonun oluşumu **Köksal** *Devlet Ana* ve *Osmancık*: İki kuruluş anlatısı **Oğuzertem** Taklit aşklardan taklit romanlara **Parla** Peride Celâl'in *Kurtlar*'ında gizli ve açık metinler **Velioğlu** Muhafazakâr dekadans: *Ağır Roman* **Yalçınkaya** Yazarın uzun süren vedası **Uysal-Elkatip** "Modernleşen" Türk edebiyatına bir bakış **Göker** Örtünme pratiği ve din alanı

82

Ayata Resmî dışlanma ile vesayetçi çokkültürcülük arasında **Kaya** Türk diyasporasında etnik stratejiler ve 'çok-KÜLT-ürlülük' ideolojisi **Karakaşoğlu-Aydın** Almanya'da başörtüsü olayı **Yalçın-Heckmann ve Unbehaun** Göçmenlerin dernekleşme ve cemaatleşmesi **Nohl** Göçmen gençlerin çok boyutlu habitusu **Aktay** Aklın sosyolojik soykütüğü **İrem** Muhafazakâr modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk **Robins ve Aksoy** Derin millet ve Türk sinema kültürü **Koçak** CHP üzerine yeni bir araştırma

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002